الإسلام والفكر السياسي

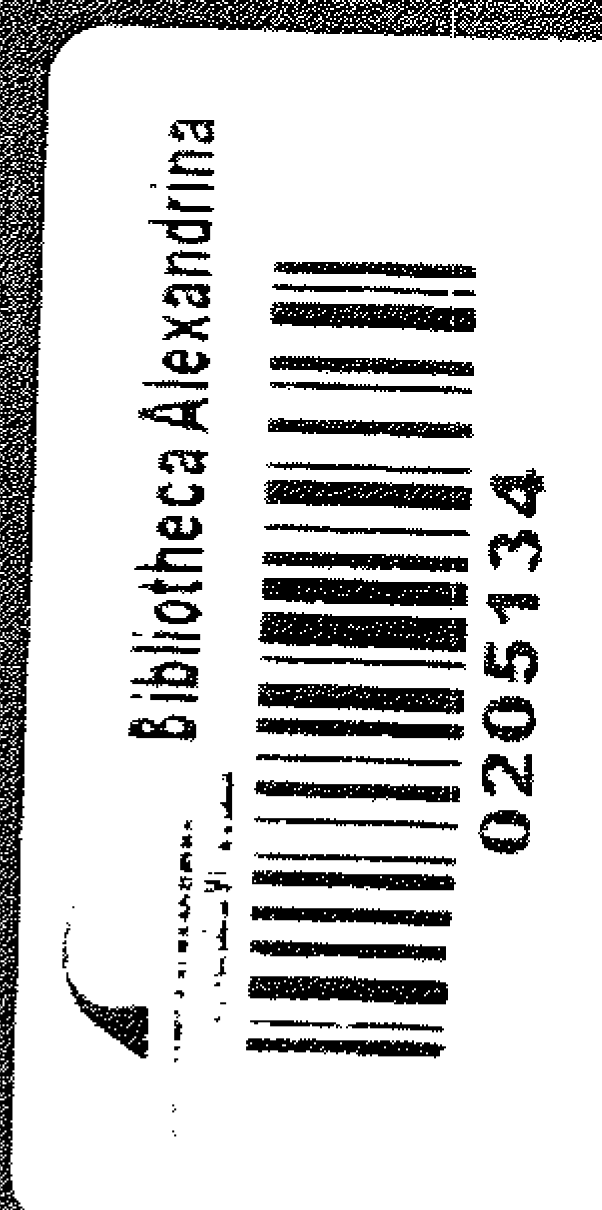
الديمقراطية - الغرب - إيران

جان فرانسوا بايار
فرنر كلاوس روف
رضوان السيد
أحمد موصللي
نجفقلي حبيبي

طلال عتريسي
رضوان زيادة
غير نوت روتر
جورج جبور
هادي خسروشاهي
ماجد شدود

فريبا عادل خواه
أندرياس ريك
جودت سعيد
حميد حيدري
أنطونيو الورثا

تحرير وتقديم: رضوان زيادة



المركز الثقافي العربي

الإسلام والفكر السياسي

الديمقراطية ـ الغرب ـ إيران

الكتاب

الإسلام والفكر السياسي

المؤلف

مجموعة من الباحثين

الطبعة

الأولى، 2000

عدد الصفحات: 224

القياس: 14.5 × 21.5

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 ـ 307651

فاكس: 305726 ـ 2 212+

Email: markaz@inter.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

الإسلام والفكر السياسي

الديمقراطية ـ الغرب ـ إيران

جان فرانسوا بايار

فرنر كلاوس روف

رضوان السيد

أحمد موصللي

نجفقلي حبيبي

طلال عتريسي

رضوان زيادة

غير نوت روتر

جورج جبور

هادي خسروشاهي

ماجد شدود

فريبا عادل خواه

أندرياس ريك

جودت سعيد

حميد حيدري

أنطونيو الورثا

تحرير وتقديم: رضوان زيادة



مقدمة...

يمثل هذا الكتاب الأوراق المقدمة إلى مؤتمر (الفكر السياسي الإسلامي)(*) وشارك فيه باحثون من كل من سوريا ولبنان وإيران واسبانيا وفرنسا وألمانيا، وقد ركزت البحوث على محورين اثنين، الأول علاقة الإسلام بالديمقراطية والتي يُثار في ضوء هذه الإشكالية العديد من الأسئلة المعرفية والأيديولوجية سواءً لدى من ينفي قدرة الإسلام كدينٍ على الانسجام مع الديمقراطية أو من يماهي بين الشورى والديمقراطية ويعتبرهما بمثابة مصطلحين أُطلقا ليدلا على مسمّىً واحد، لقد بحث جان فرانسوا بايار من فرنسا ما سمّاه (الإسلام ومسار الديمقراطية في الدول الإسلامية) إذ اعتبر أن الديمقراطية هي أولاً وقبل كل شيء تجربة تخضع للتحولات والتغيرات التي تطبق فيها، لذلك فالديمقراطية في الدول الإسلامية يجب أن لايُنظر إليها انطلاقاً من سياقها الغربي، وتساءل فرنر كلاوس روف من ألمانيا «هل الديمقراطية حكر على الغرب؟» إذ تشكك في مصداقية الدول الغربية وتبنيها لخطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان في دول العالم الثالث ما دامت ممارساتها تنطق بغير ذلك، أما رضوان السيد من لبنان فقد بحث في نشوء الفكر الإسلامي المعاصر ودرس تحولاته واتجاهاته وذلك ضمن المجال العربي،

(*) عقد المؤتمر في المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق، بالتعاون مع المركز الثقافي الفرنسي ومعهد «غوته» الألماني والمركز الثقافي الأسباني.

وركّز أحمد موصللي من لبنان في بحثه على التدقيق المصطلحي للفظي الأصولية والإرهاب والصور التعميمية التي يطلقها الإعلام الغربي على الإسلام من خلال تبنيه لهذه المصطلحات وغيرها، والتي تحمل صورة مسبّقة يُراد فرضها وعولمتها، أما طلال عتريسي من لبنان أيضاً فقد درس علاقة الإسلاميين مع الديمقراطية وأخذ حزب الله في لبنان نموذجاً على ذلك، وقرأ التحولات في خطاب حزب الله بالنسبة لتبنيه قضية الديمقراطية، أما ماجد شدود من سوريا فقد بحث في علاقة الديمقراطية في ضوء المتغيرات الدولية وأهمها مقولتي نهاية التاريخ لفوكوياما وصدام الحضارات لصموئيل هنتنغتون.

أما المحور الثاني فقد ركز على التجربة الإسلامية في إيران بعد 20 عاماً من الثورة، وشارك فيه باحثون من إيران ليعبروا عن رؤيتهم إلى هذه الثورة، فقدم نجفقلي حبيبي دراسة حول آلية المشاركة الشعبية في النظام السياسي في إيران، وحميد حيدري بحث في مفهوم الحرية في الرؤية الفلسفية السياسية للإمام الخميني مفجر الثورة الإسلامية في إيران، أما هادي خسروشاهي فقد درس إشكالية العلاقة بين الديمقراطية والإسلام في ضوء التجربة الإسلامية في إيران، وفي نفس المحور قدم باحثون آخرون رؤيتهم لهذه الثورة، فجودت سعيد من سوريا بحث في الموقع الخاص والمهم الذي مثلته التجربة الإيرانية في الفكر السياسي الإسلامي أما فريبا عادل خواه من فرنسا فقد قرأت الانتخابات الرئاسية التي جرت في إيران والتي نتج عنها انتصار السيد محمد خاتمي وتتويجه كرئيس للجمهورية الإيرانية، أما رضوان زيادة فقد حاول أن يقدم قراءة في خطاب السيد محمد خاتمي من خلال كتابه (مطالعات في الدين والإسلام والعصر) ليكشف من خلاله عن همّ سؤال التجديد الملح على الفكر الإسلامي ومدى علاقة هذا السؤال مع الحرية التي تمثل مرتكزاً رئيسياً في خطاب العصر، أما اندرياس ريك من ألمانيا فقد قرأ التحولات

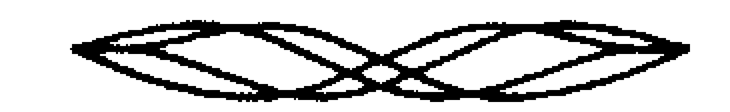
الجديدة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وأهمها الانتخابات الرئاسية والبلدية والبرلمانية مما يعكس قدرة النظام السياسي الإسلامي في إيران على التجدد والقدرة على الانسجام مع متطلبات العصر وآفاقه، أما جورج جبور من سوريا فقد درس حقوق الشعب والإنسان في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية حيث حاول قراءته قراءة دستورية مقارنة مع الإعلانات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، أما غير نوت روتر من ألمانيا فقد بحث في الفكر السياسي المقدم حالياً في إيران، وأخيراً درس انطونيو لورثا من اسبانيا ما أسماه (الثورة الإيرانية.. تحدي الحداثة).

لاشك أن هذه الأوراق تعبر عن الآراء ووجهات النظر التي قدمها أصحابها وتعكس مدى ضرورة القيام بالمزيد من هذه المؤتمرات والندوات لإلقاء الضوء بصورة أكثر دقة وموضوعية على الإشكاليات المطروحة بعيداً عن أضواء الإعلام وصوره النمطية المؤسفة، وتعكس هذه الدراسات أيضاً اختلاف وجهات النظر والرؤى مما يؤكد على ضرورة إجراء المزيد من الحوار المؤمن بضرورة الاختلاف مع الآخر الذي يزيد الموضوع ثراءً وقيمة.

في النهاية نأمل بجمعنا أوراق هذا المؤتمر وطباعتها أن نكون قد قدمنا خدمة جليلة إلى الباحثين والقراء والمطلعين والمهتمين، إيماناً بأن المعرفة والوعي عمليتان متلازمتان ومرتبطتان بحيث يشكّل اجتماعهما عماد النهضة والتنمية التي نرجوهما.

والله الموفق..

رضوان زيادة



الفصل الأول

الإسلام والديمقراطية:
إشكالية العلاقة

الإسلام ومسار الديمقراطية في الدول الإسلامية

البروفسور جان فرانسوا بايار *

نقله من الفرنسية: تامر مصطفى

اسمحوا لي بأن أتقدم بالشكر الجزيل لمنظمي هذا الملتقى الفكري الذين تفضلوا بدعوتي للمشاركة في هذا المؤتمر القيم.

بداية عليّ أن أعترف لكم بأنني لست متخصصاً في الدراسات الإسلامية ولكنني من المتخصصين في العلوم السياسية المقارنة.

لم أكتب مقالاً لهذا المؤتمر ولكنني فكرت أن أتحدث لكم حول «الإسلام ومسار تطبيق الديمقراطية في الدول الإسلامية» بحيث سيتضمن حديثي لكم ذكر سبع نقاط أساسية سيدور حولها البحث.

1 ـ من الواضح أن الإسلام هو دين يعتمد بقوةٍ على الناحية الإيمانية، ومن هذا المنطلق فهو يتعلق بتجربة دينية يتعذّر البرهان عليها عقلياً ولذا فمن الصعب تقديم تحليل لها. ومن هذه المفاهيم الإيمانية مسألة السمو

(*) باحث في مركز الدراسات والبحوث الدولية (C.E.R.I)، باريس، تُرجم من كتبه إلى العربية:

ـ سياسة ملء البطون، سوسيولوجية الدولة الأفريقية، دار العالم الثالث، 1992.

ـ أوهام الهوية، دار العالم الثالث، 1998.

والتنزيه في الإسلام التي تلقي بظلالها على العلاقة بين الإنسان والله، وحول هذا المفهوم ليس لدى المحلل السياسي أي شيء يقوله.

2 ـ لن أتحدث إذاً إلا عن التعبير الاجتماعي لهذه العلاقة القائمة بين الإنسان والله، فالممارسات الاجتماعية ماهي إلا تجسيد للإيمان الديني (أو التجربة الدينية) وهذا مايطلق عليه الكاثوليك (التجسيد) أو (العالم) وهذا ما سوف أتحدث لكم عنه مع التأكيد على الممارسات الاجتماعية في سياقها التاريخي.

3 ـ لدى الغرب تصورٌ جامد عن الإسلام، فهو لايخرج حسب تصوره عن كونه ماهيّة وجوهر خارجين عن الزمن، أي أن الإسلام عبارة عن مفهوم جامد لايقبل التطور أو أنه غير معاصر. وهذا الإسلام غير المعاصر هو بطبيعته غير قابل للتطور عبر التاريخ، إذاً هو مناقض للديمقراطية، مع أن الديمقراطية تعتبر بحد ذاتها شيئاً نظرياً جداً.

إن الكثير من المفكرين والمحللين الغربيين يعتبرون أن الإسلام لايملك قدرة التمييز بين ما هو فضاء ديني وفضاء سياسي. كما ينظرون إلى وضع المرأة وظروفها في ظل التشريع الإسلامي على أنه مناقض لحياة ديمقراطية سعيدة.

كنت قد ذكرت لكم سابقاً أني لست مختصاً بالمجتمع الإسلامي، ولكني كمراقب كثير المطالعة في هذا المجال أشعر أن الأمر أكثر تعقيداً مما يذهب إليه بعض المفسرين والمعلّقين الغربيين، فمثلاً يبدو لي أن في تاريخ المجتمع الإسلامي يوجد في كثير من الأحيان عملية تفريق أو فصل بين المسار الديني والمسار السياسي، ففي مقالة لباحثٍ مسلم في العلوم السياسية تحدث فيها عن (إسلام علماني) يفصل بين الدين والسياسة. كما يوجد الكثير من المختصين في هذا المجال والأكثر أهلية مني قد أكّدوا ذلك في كتاباتهم.

كما أن الثورة الإسلامية قد ميزت بين نوعين من الشرعية يعتبران بمثابة دعامتين أساسيتين من دعائم النظام: أولاً الشرعية الإسلامية والتي ماهي إلا

الشرعية الثورية، وثانياً الشرعية الديمقراطية التي تقوم على أساس الانتخابات، ومجلس الحفاظ على الثورة يعتمد على هاتين القاعدتين الشرعيتين.

ويكفي لنا ملاحظة الأحداث التي جرت في إيران الثورة حتى نتأكد بوضوح من وجود فروق بين هاتين القاعدتين الشرعيتين (أي الشرعية الإسلامية والشرعية الديمقراطية)، وبصفتي محللاً سياسياً فإن ما أقدمه بين أيديكم الآن قد يكون عادياً ومتواضعاً جداً خصوصاً وأن الجمهورية الإسلامية هي بذاتها التي تقدم لنا هذا التمييز بين ماهو سياسي وماهو ديني.

❖ الوضع النسوي (أو وضع المرأة) والديمقراطية

إنني أعتذر من السيدات الموجودات بيننا في هذه القاعة لأن الديمقراطية بقيت مطبقة لمدة طويلة في أوروبا بدون أن يكون هناك حق للنساء في المشاركة في التصويت (الانتخابات) فلم تحصل المرأة في بلد كفرنسا على حق المشاركة في الانتخابات إلا عام 1945م، وفي سويسرا لم تعط المرأة هذا الحق إلا في زمنٍ متأخر عن هذا التاريخ، هذا على الرغم من أن هذين البلدين يعتبران قاعدة هامة للديمقراطية.

لذا نرى أن الوضع النسوي (أو وضع المرأة) والديمقراطية يشكلان حالة اجتماعية قابلة للتطور، ففي إيران (الثورة) مثلاً نرى أن المرأة تناضل سياسياً واجتماعياً وتشارك بنشاط في المجال الاجتماعي والشعبي بشكل عام وهذا أمرٌ يعتبر من مفارقات التاريخ أن يكون إقامة جمهورية إسلامية قد أدّى إلى توسيع مشاركة المرأة في النشاطات الاجتماعية! وهذا ما قاله بالضبط أحد الزملاء السوريين في مقالة له بعنوان (الثورة من وراء الحجاب).

4 ـ اعتماداً على ما سبق علينا أن لانتجمد على إعمال الفكر كثيراً بما يخص الجوهر والماهية والمفاهيم التي ماتزال غير واضحة بشكل دقيق وكامل في الإسلام، أو بما يخص الديمقراطية في الغرب أو الشرق،

ولكن علينا إعمال الفكر أكثر بما يخص تطور السياق التاريخي الصحيح وتطور المجتمعات في مسارها التاريخي.

لقد شغل مفكرو المسيحية أنفسهم لفترة طويلة من الزمن بدراسة الماهيات والمفاهيم البعيدة عن الواقع العملي للإنسان، بينما أغفلوا ولوقتٍ طويل دراسة المسيرة التاريخية الواقعية للمجتمعات.

أما بالنسبة للإسلام، فأساتذة اللغة يقولون إن للمفاهيم الإسلامية معان عديدة مختلفة. فيمكن لنا أن نعطي للجهاد مثلاً تفسيراً سياسياً كما يمكننا إعطاؤه تفسيرات عديدة غير سياسية. ويبدو لي أن الجهاد عبارة عن نضال يجري داخل الإنسان نفسه (جهاد النفس) كما يمكن أن يأخذ معنى الصراع ضد المفاهيم الجاهلية، كما يمكن له أن يأخذ صورة الصراع المسلح ليدخل ضمن دائرة الإرهاب.

نحن نعلم أن غالبية الشعب الجزائري مسلمة، ولكن هذه الغالبية المسلمة لاتملك فكرة واحدة موحّدة حول الصراع السياسي، أي ليس لديها مفهوم واحد عن الصراع السياسي، ولذا علينا أن نؤكد هنا على هذا التنوّع في الفهم السياسي عند المسلمين. وإذا ما قبلنا هذه النقطة فإننا نصل إلى المفهوم التالي وهو أن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية ليست ثابتة دائماً (أي أن موقف الإسلام من الديمقراطية ليس ثابتاً بشكل مطلق).

يمكن أن يكون العلماء ـ أو الكثير منهم ـ ضد الديمقراطية، فالكنيسة الكاثوليكية كانت أيضاً هكذا حتى نهايات القرن التاسع عشر، وحتى إنه يوجد الآن بعض الكنائس الكاثوليكية ماتزال مضادة للديمقراطية.

وعلى الرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية تعطي الآن الشرعية للأنظمة الديمقراطية فإنها هي نفسها ليست ديمقراطية في نظامها الداخلي، ولذا يمكن أن نتصور أن الشيء نفسه موجود في الحقل الإسلامي، فهناك فرق شاسع بين التغير السياسي وبين التغير الاجتماعي، وهذا ما يدعوني للتحدث عن قاعدة منهجية ثانية.

يجب أن نفكر بكيفية بناء الديمقراطية على أن يشارك جميع ممثلي مجتمع ما في هذا البناء، فهناك الكبار الذين يُطلق عليهم الأفارقة اصطلاح (القابعون في الأعلى) وهناك الأكثرية القابعة في الأسفل، ولذا يجب أن نفهم الوضع الاجتماعي لمجتمع ما من خلال هذه العلاقة المعقدة الموجودة بين الطبقة العليا والطبقات السفلى في المجتمع.

إننا نعلم جيداً أن إيجاد الحداثة السياسية تم من خلال متناقضات عديدة. ولنأخذ مثالاً على ذلك، فالجدل الذي أحدثه (ماكس فيبر) حول العلاقة القوية بين الرأسمالية والبروتستانتية دفع صديقه (تروتش) رجل الدين البروتستانتي إلى القول والبرهنة على أن تلك العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية لم تكن واضحة تماماً، بل إن الكاثوليكية خدمت الحداثة (العصرنة) أكثر بكثير من البروتستانتية، وعندما خدمت البروتستانتية العصرنة كان ذلك عن جهلٍ وعلى الرغم منها.

لذا أعتقد أن علينا أن نفكر في العديد من الحالات التي جرت في أوروبا الغربية حيث نرى مثلاً كاثوليكية محافظة جداً تتماشى بسرعة في إطار ديمقراطي مع العصرنة الحديثة.

ومن هذه الحالات ماجرى مثلا في مقاطعة بروتانيا في غرب فرنسا، وفي منطقة البندقية (فينيس) في إيطاليا، وفي مقاطعة فلانت في بلجيكا، وأيضاًفي مقاطعة فيبر في ألمانيا. إذاً كانت هناك في تلك المناطق حركات دينية محافظة ولكنها كانت عاملاً مهماً من عوامل العصرنة والديمقراطية.

5 ــ علينا أن نفكر في تكوين وبناء الديمقراطية ونرى بصدق كيف أن مسيرة الديمقراطية نجحت أو لم تنجح في مجتمع ما من المجتمعات، كما علينا أن نعترف أن العامل السياسي والعامل الديني ليسا العاملين الوحيدين اللذين يدخلان في هذا السياق (سياق تكوين وبناء الديمقراطية) ولكن هناك أيضاً كل من العامل الاقتصادي والثقافي والفكري والعائلي وربما الدولي أيضاً.

6 ـ سأحاول التركيز هنا على التنوع الكبير الموجود في تاريخ العالم الإسلامي المعاصر كما أود التأكيد على بعض العوامل الهامة كعامل التاريخ الخاص بالحقل الديني، والخاص بالتنظيم السياسي (تشكيل الأحزاب) والخاص بالتحرك السياسي، والتاريخ الخاص بالاقتصاد، والعائلة، واطمئنوا أنني لن أعالج هنا جميع حالات المجتمعات الإسلامية ولكنني سأتحدث لكم عن ثلاث حالات تاريخية إسلامية لاتزال مبهمة وغير مميزة فيما بينها بالنسبة لقراء الصحف الفرنسية الذين يتحدثون دائماً عن مواضيع بالذات جمدوا عليها مثل الإسلام هو ضد الديمقراطية، ووضع المرأة وأيضاً الإرهاب والإسلام.

الحالات الثلاث التي سأحدثكم عنها هي إيران وتركيا والجزائر. وأكرر قولي بأنني لست متخصصاً بالمجتمع الإسلامي.

فبالنسبة إلى إيران أجد من المفيد أن أؤكد على التاريخ الخاص بالشيعة في هذا البلد وخصوصاً مع وجود طبقة رجال الدين ضمن مؤسسات دينية متميزة، وأيضاً وجود جدل ديني حيوي بين الأصوليين والأخباريين، ولاننسى دور العتبات المقدسة (كربلاء، والنجف، ومشهد، وقم) في تاريخ الشيعة، وهذا الحقل الديني الخاص بشيعة إيران لايوجد له مثيل لا في تركيا ولا في الجزائر.

ثم في إيران كانت قد حدثت ثورة تعد إحدى ثلاث أكبر ثورات حدثت في القرن العشرين والتي لامثيل لها في المجتمعات الإسلامية الأخرى، فهي ليست ثورة سياسية فقط أدت إلى تغيير نظام حاكم، ولكنها ثورة اجتماعية وثقافية تميّزت بمشاركة الملايين من الشعب في تحققها وفي تواجدهم المستمر في الشارع، فهي ثورة مدنية جرت بدون عنف يذكر إذا ما قورنت بالثورة الصينية. إنها حادثة فريدة من نوعها والتي ما تزال آثارها باقية في المجتمع الإيراني إلى اليوم.

يمكن لنا أن نتحدث عن أمور كثيرة بالنسبة لإيران مثل آثار الحرب مع العراق أو عن الإنسان الاجتماعي والفضاء الشعبي، أو عن الأزمة الاقتصادية والنمو الاقتصادي الواضح، وأيضاً عن مشاركة المرأة الفعالة في عملية النمو الاقتصادي والاجتماعي، وعن نتائج هذه المشاركة في الفضاء السياسي، كمشاركتها النشطة في الحملة الانتخابية للرئيس خاتمي أو كمشاركتها الحماسية في تشجيع الفريق الوطني الإيراني خلال مباريات كأس العالم لكرة القدم، وهذا الأمر لانراه في السعودية مثلاً.

أما مايخص حالة المجتمع الإسلامي في تركيا، فمنذ القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر كان الإمبراطور العثماني يسيطر على رجال الدين بحيث جعل منهم موظفين لخدمة الإمبراطورية، وما مصطفى كمال أتاتورك إلا إستمرارٌ واضح للإمبراطورية العثمانية، فهو لم يأت بالعلمانية، إنها كانت موجودة ـ أي الفصل بين الدين والدولة (أو السياسة) كانت موجودة في ظل الإمبراطورية العثمانية ـ وعلى كل حال لايوجد أي ربط بين العلمانية التركية والعلمانية الفرنسية، فمصطفى كمال كان يسيطر على الإسلام من خلال مديرية الشؤون الدينية.

يمكن لنا أن نتحدث أيضاً عن حرب التحرير الوطنية التي قادها كمال أتاتورك والتي كانت حرباً تحريرية وطنية بدون أن يحدث ثورة اجتماعية، ولذا فنحن بعيدون جداً عما حدث في إيران.

طبعاً كان هناك حزبان سياسيان كبيران في تركيا: الحزب الجمهوري بقيادة كمال أتاتورك، والآخر أكثر ليبرالية كان يدار من قبل مندرس وديميريل وتورغوت أوزال وبرأيي الشخصي أربكان أيضاً.

ويجب الإشارة هنا إلى أن تركيا هي بلد صناعي تسيطر عليه بورجوازية الأعمال والصناعة، وهذا ما يميز المجتمع المدني البورجوازي. ولذا من الصعب فرض قوانين الشريعة الإسلامية على مجتمع من هذا القبيل، وهذا

لم يكن في برنامج السيد أربكان، فأربكان لم يدن أبداً المؤسسات الكمالية، بل على العكس من ذلك فإن حزبه الإسلامي عمل على ضم المناطق الريفية والكردية إلى المؤسسات الجمهورية التي أسسها كمال أتاتورك، وهذا ما حدث تقريباً بالنسبة للحزب الشيوعي الفرنسي الذي عمل على ضم الطبقات العمالية إلى مؤسسات الجمهورية الثالثة. أو أيضاً كالحزب الديمقراطي المسيحي الذي احتضن الكاثوليكية.

أما بالنسبة للحالة الجزائرية فإن ما يميز الجزائر هو هذا الصراع الداخلي أو الحرب الداخلية منذ حوالي قرن ونصف أو قرنين، وقد أدى هذا العنف الطويل الأمد إلى تراكم سياسي واقتصادي في أيدي نخبة من أصحاب الإمتياز وذلك عن طريق نموذج النهب والسلب والقرصنة، ونموذج النخبة المتواطئة مع الاستعمار الفرنسي، وكنموذج قادة جيش التحرير الوطني الذين سيطروا من خلال حرب التحرير الوطنية على الاقتصاد الجزائري، وهذا ما دعا أحد الباحثين (لويس مارتينيز) إلى القول بأنها شبيهة بحالة أمراء الجماعات الإسلامية المقاتلة في الجزائر اليوم (*GIA*) الذين يسيطرون على قسم من التجارة ووسائل النقل والأملاك العقارية.

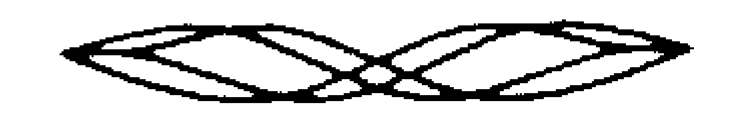
كما نلاحظ أنه لايوجد نظام حزبي في الجزائر كما هو الحال بالنظام الحزبي القديم التأسيس في تركيا. كما أنه لايوجد أي إنتاج اقتصادي في الجزائر إلا انتاج الغاز الطبيعي، ولايوجد كذلك مجتمع مدني بورجوازي.

إيران وتركيا والجزائر تمثل ثلاثة أشكال لمجتمعات إسلامية مختلفة بشكل كلي تاريخياً واجتماعياً، إنها ثلاث علاقات مختلفة بشكل كامل بين الإسلام والسياسة والديمقراطية.

إذاً لكي نفهم العلاقة بين الإسلام والديمقراطية فإننا بحاجة إلى علم اجتماع تاريخي تقليدي، وإلى معرفة المسار التاريخي لكل مجتمع إسلامي على انفراد، ولذا فإنني لا أعتقد أن العولمة ستؤدي إلى توحيد المجتمعات.

7 ـ من الممكن أن يكون أصل الديمقراطية غربياً، ولكنها عندما تنتقل بشكل أو بآخر إلى مجتمع غير غربي فسرعان ما تتولد من جديد بشكل يناسب المجتمع الذي تلقّاها. فهناك من وجهة نظر علم السياسة المقارن مثال شهير هو مثال الهند حيث إن النموذج البرلماني الهندي استقى أصوله من النموذج البريطاني، ولكن المسار الديمقراطي اليوم في الهند لاعلاقة له مطلقاً بالمسار الديمقراطي البريطاني.

علينا أن نفهم هذا التولد الجديد للنموذج الديمقراطي في المجتمعات الأخرى.



هل الديمقراطية حكرٌ على الغرب ؟

البروفسور: فرنر كلاوس روف *

أعتقد أن علينا قبل كل شيء طرح السؤال التالي: لماذا يثير الغرب هذا الجدل الدائر حول الأصولية والديمقراطية إلى حدٍ شديد؟ فمنذ متى أخذ الغرب يهتم إلى هذا الحد برفاهية وحقوق الإنسان الشرقي وبشرعية الأنظمة الحاكمة هناك؟

هل هناك في الواقع قوّة (أصولية) تهدد الغرب في اقتصاده وقيمه وهيمنته العسكرية؟ أو أن الصحيح هو أن هذا الجدل لايخص بالدرجة الأولى إلا الغرب نفسه؟

وللإجابة على هذه الأسئلة أبدأ بذكر الشهادات المقتبسة التالية:

«إن أوروبا هي المنبع.. المنبع الوحيد لأفكار الحرية الفردية، والديمقراطية السياسية، ودولة الدستور، والحقوق الإنسانية والحرية الثقافية... إنها أفكار أوروبية بحتة وليست آسيوية أو افريقية أو شرق أوسطية...»[1]، هذا ما قاله صموئيل هنتنغتون المستشار الأمني للرئيس ريغان، قبل أن يستخلص قائلاً: «لقد كوّنت هذه المفاهيم والخاصيات العوامل الأساسية التي مكنت الغرب

(*) دكتوراه في العلوم السياسية والاجتماعية، مدير قسم الأبحاث في CRESM بفرنسا، أستاذ علم الاجتماع في جامعة إسن بألمانيا، أستاذ العلاقات الدولية في جامعة كاسل.

من إدارة تحديثه (عصرنتهِ) بشكل خاص، وتحديث العالم كلّه بشكل عام، فهذه العوامل جعلت من الحضارة الغربية وحيدة في هذا العالم، إن عظمة الحضارة الغربية ليس لكونها عالمية، لا بل لكونها وحيدة في هذا العالم»[2].

إن تأكيد هنتنغتون هذا ليس بجديد، وهو تكرار لأطروحات (أرنست رينان) الذي كان يقول لتلامذته في الدروس التي كان يُلقيها عليهم عام 1883 حول الشعوب السامية إنها تتميز «بالبلاهة السامية المريعة التي تعجز عجزاً تاماً عن درك المفاهيم البشرية العميقة والإحساس الإنساني المرهف والأبحاث العقلية السامية. إن روحهم (أي روح الشعوب السامية) البليهة لاتعرف سوى تكرار هذه العبارة التي هي تحصيل حاصل (الله هو الله)»[3].

بالطبع لم يتم تصنيف الإيرانيين في التصنيف الكبير للأجناس ضمن لائحة الشعوب السامية، ولكنهم صنفوا في لائحة الشعوب الهندو ـ جرمانية، ولكن ذلك خَفِيَ على حدّة ذكاء هنتنغتون الذي بلغ الأوج في تصوره الثقافي ـ العنصري حين أعلن أطروحته في صراع الحضارات حيث يجعل فيها الإنتماء الديني والثقافة الإسلامية وكأنها وحدة لاتقبل القسمة، فهو لايحسب أي حساب لوجود تيارات إسلامية مختلفة، ولايميز بين الشيعة والسنة ولابين المدارس الفقهية الإسلامية، ولابين الأنظمة الحاكمة الآن، ولاينظر للصراعات القائمة بين بعض البلدان الإسلامية أو في داخل البلد المسلم نفسه، وهي نفس نظرته بالنسبة للعالم الغربي المتشبّع برأيه بالفكر المسيحي الذي يشكل أيضاً وحدةً لاتتجزأ.

إن ما يدهش حقاً في هذا الجدل هو أن أطروحات صموئيل هنتنغتون استطاعت الحصول على صدى واسع ليس فقط في عالم العلم والمعرفة، بل وحتى على مستوى إسباغ الواقعية والشرعية على السلوك السياسي للغرب تجاه الشرق، بحيث نرى مثلاً أن الألماني بسام طيبي (أو طيبة) (المولود في دمشق) المتخصص في العلوم السياسية يستخلص قائلاً في مقالٍ نشرته له مجلة (ديرشبيغل) الأسبوعية[4] تحت عنوان (مثل النار والماء): «إن الجدل

القائم بين الغرب والإسلام هو: هل للإنسان إرادةٌ خاصة به تمكّنه من أخذ قراراته بنفسه أم أنه مخلوقٌ مسيّر من الله؟».

وهنا يلزم طرح السؤال التالي: كيف وصلنا إلى هذا الحد من التفكير؟ لماذا هذه الهستيريا المعادية للإسلام المنتشرة في الغرب، والتي بلغت أوجها في بداية التسعينيات؟ إنني أرى سببين رئيسيين لذلك: فمن جهة هناك تقليد متجذر معادٍ للإسلام في الغرب، كما يوجد من جهة أخرى جذور عميقة معادية للغرب في الشرق.

وبالنسبة لهذين العالمين (الغربي والشرقي) تمتد جذور المعاداة هذه إلى الحروب الصليبية التي لم تكن فقط للسيطرة على الأماكن المقدسة بالنسبة للأديان التوحيدية الثلاث، ولكنها كانت تعبر عن صراع بين أسلوبين للحياة ينفي كل منهما الآخر، وعلى الرغم من أننا لن ندخل في التفاصيل هنا، إلا أنه ينبغي أن نعلم أن فكرتي الاحتواء والإقصاء المتبادلتين لم تكونا معروفتين في فترة القرون الوسطى، وحتى إلى القرن الثامن عشر بنفس الشكل الذي نعرفهما به اليوم. إن فكرة الاحتواء والإقصاء وبناء الهوية كانت في القرون الوسطى دينية بحتة، بحيث كانت وحدها التي تسمح بتحول الأفراد من هوية إلى أخرى، لقد ابتدأت هذه المفاهيم بالظهور بالفعل مع ظهور مفهوم القومية وبناء الدول على أساسٍ قومي، أي مع ظهور الديمقراطية ومنها التأكيد على حقوق الإنسان المبنية على أسس التصور الغربي للفردية.

ومع نهاية عصر الإقطاع ابتدأ الإنسان كفرد يندمج مع هذه المجموعة المتخيلة من الأفراد والتي أطلق عليها اسم (قوم) يقوم إما على أساس اللغة أو الثقافة أو الدين أو على مزيجٍ من هذه العناصر المكوّنة له.

إن ما يميز بناء هذه الهويات الجماعية هو أنه من أجل أن يحدد قومٌ ما هويته «بالنسبة لهنتنغتون هناك الثقافة التي حدد بها هوية قوم ما» عليه خلق قوم أخر يختلف ويتميز عنه تماماً بحيث يكون النفي الكامل له. فبينما تجتمع في الـ(أنا) كل الصفات الإيجابية، فإن (الآخر) يجسد كل الصفات

السلبية، وبهذا المعنى بالذات تم تصوير الشرق في الغرب في فترة ولادة القوميات وتعزيزها في العصر الامبريالي، حيث لزم على المنتصرين (الغربيين) تبرير سيطرتهم على (الآخرين)، ليس عن طريق مصالحهم الاقتصادية أو تفوّقهم العسكري ولكن عن طريق تفوّقهم العرقي والثقافي ودونية هذا (الآخر)، في الوقت الذي حرّضوا على إيجاد حركات تبحث عن هويّتها بأسلوبٍ مشابه لما هو عند (الغير) تمثلت بالترابط لأول مرة حركة الإصلاح الإسلامي وفي كتابات ممثليه كجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده.

في نهاية الحرب العالمية الثانية وجد الغرب عدواً حقيقياً أكثر قوة وأكثر تهديداً له ألا وهو الشيوعية، ولذا أعتقد أن سنة 1990م تبدو أساسية، بل هي مفتاح للغزٍ جديد لأن انهيار الشيوعية والاتحاد السوفياتي الذي كان يمثل العدو الخطر ـ سواء كان هذا العدو حقيقياً أم خيالياً ـ بالنسبة للغرب أوجد ثغرة في التصور الغربي للعدو[5]، وعلى الرغم من أن قيام الثورة الإسلامية أدى إلى إيجاد توترات شديدة بين الولايات المتحدة الأمريكية وإيران إلا أن موجة العداء للإسلام لم تبلغ درجة جنونها في وسائل الإعلام الغربي إلا بعد حرب الخليج الثانية التي حوّلت صدام حسين من رجلٍ ملحد إلى قائد جديد للجهاد (الحرب المقدسة) ضد الغرب. ولذا تم إيجاد صورة رائجة لإسلامٍ خطر وعدواني في التصورات الاستراتيجية الغربية، ومن هنا نجد الأمين العامّ السابق لحلف شمال الأطلسي (ويللي كلاوس) الذي استقال نتيجة الفساد، يصرح للصحيفة البريطانية (انديبندنت) [1995/2/28] قائلاً: «من المحتمل أن تصبح الأصولية الإسلامية عدواً أكثر خطورة علينا من الشيوعية». كما يمكننا أن نقرأ في الصفحة 18 من الكتاب الأبيض للدفاع الفرنسي (1994) العبارة التالية: «دون أدنى شك يمثل التطرف الإسلامي الخطر الأكثر تهديداً لنا.. فهو غالباً ما يأخذ المكانة التي كانت تحتلها الشيوعية كعدوٍّ شرس للعالم الغربي».

إذا كان يصح لنا (نحن الغربيون) من أجل بناء ذاتنا أن نشوّه صورة

(الآخر)[6]، فمن اللازم علينا حسب هذا المنطق أن نعمل على نزع الصفة الإنسانية عن ذلك (الآخر) الذي هو بالنسبة لنا يتمثل بالمسلمين، ومن أجل تحقيق ذلك لايوجد أسهل من اللجوء إلى أعمال المستشرقين في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الذين إضافة إلى إسباغهم صفة الشرعية على السيطرة الغربية على الشرق، ساعدوا في خلق صورة لشرقٍ عدواني وخطر ومخالف للعقل، وباختصار لايمكن فهمه بالنسبة لشعوب تنتمي إلى حضارة مشبعة بالعقلانية وبالأسس الديمقراطية وبالتسامح واحترام حقوق الإنسان.

ومن هنا يأخذ تأكيد صموئيل هنتنغتون بأن الحضارة الغربية وحيدة في العالم ولكنها عالمية لأبعاده السياسية: فالآخرون عاجزون عن إدراك ونشر القيم الإنسانية الغربية في العالم، فهم ليسوا فقط قاصرين عن إدراك الخطاب العقلاني مثلنا ولكنهم عاجزون أيضاً عن إيجاد نظام ديمقراطي حقيقي، والأسوأ من هذا كله فإنهم همج رعاع يهددون بتدمير ثقافتنا الوحيدة في العالم، وهل ينقصنا الدليل العملي لإثبات ذلك؟ فهل يمكننا تسمية الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلامية بالديمقراطية؟ ألا تنتهك حقوق الإنسان هناك؟ أليست الشعوب هناك مشبعة بالعصبية واللاعقلانية؟ على الأقل هذا ما يعرضه لنا التلفزيون في الغرب.

علاوةً على ما تسمح به هذه المزايدة من خلق عدو دائم التهديد لنا، فإنها تسمح أيضاً بطرح السؤال الهام التالي: ماهي الديمقراطية؟ نعم، الجميع يعلم الجواب، فالديمقراطية تعتمد على الانتخابات التي بواسطتها يعبر الشعب عن رأيه، أي أنه صاحب السلطة الفعلي. وعندما نقول انتخابات فهذه يوجد منها في جميع البلاد الشرقية ماعدا بعض الدول في شبه الجزيرة العربية. ومعلومٌ أن ما ينتج طبيعياً عن عملية التعبير عن رأي الشعب هو تغيير منتخب سياسي ما بمنتخب آخر جديد، وهذا لم يحدث أبداً في الشرق، فكأنه بإمكان الأنظمة الحاكمة في المنطقة الصمود أمام أي تغيير سياسي، أما التغيرات التي حدثت حتى الآن فكلها جاءت عن طريق انقلابات عسكرية

وليس عن طريق تعبير الشعب عن رأيه.

والواقع هو أننا نجد أنفسنا أمام حالة تبدو للوهلة الأولى متناقضة: فمن جهة يصر الغرب على احترام حقوق الإنسان وعلى إيجاد ميكانيكية سياسية تستحق أن يطلق عليها اسم (الديمقراطية)، ومن جهة أخرى نرى أنه في كل مرة يُطيح شعب بنظام حكم (كما حدث في إيران) أو يهدده (كما حدث في الجزائر) وهي أنظمة حاكمة فاقدة لكل شرعية ديمقراطية، فإن الغرب فضّل في هذه الحالات دعم ما يسمّيه هو بـ(الاستقرار).

وهذا ما يغذي النظرية القائلة بأن الغرب أكثر اهتماماً بحالة الاستقرار منه بنشر الديمقراطية الحقيقية، كما تبين ذلك من النقاش الذي حدث حول مَن سيخلف الملك حسين في الأردن حديثاً، فرجال السياسة والإعلام في الغرب كان جلُّ اهتمامهم منصباً على معرفة ما إذا كان الملك الجديد عبد الله يستطيع الاستمرار على نهج والده السياسي، وفي كبح المعارضة الداخلية، بينما لم يُعر أيٌّ منهم اهتمامه لمطالب الشعب هناك.

إن نهاية الصراع بين الشرق والغرب لم تساهم فقط في إحياء صورة العدو الشرقي الإسلامي فحسب، بل غيّرت أيضاً بشكل قاطع رقعة الشطرنج العالمية، فخلال الحرب الباردة كانت الحدود المرسومة بين القوى العظمى واضحة ومحددة إقليمياً، وكان كل من المعسكرين يسعى لترسيخ الاستقرار عند زبائنه، وهذه الحالة سمحت للأنظمة القائمة في الحصول على الدعم غير المشروط إلى حدٍّ ما من إحدى القوتين الحاميتين. كما أن عملية الإنتقال من معسكر إلى آخر كانت عملية مفيدة جداً، كما هو الحال بالنسبة لمصر التي انتقلت من عبد الناصر إلى السادات، أو كما هو الحال بالنسبة للعراق الذي كان إلى زمن قيام الثورة الإيرانية أحد زبائن الإتحاد السوفياتي، ولكن الولايات المتحدة الأمريكية التي نظرت إلى إيران الثورة كعدوٍّ خطر عليها، بدا لها العراق وكأنه حليف طبيعي جديدٌ للغرب، مما جعل هذا الأخير يعمل على تقديم كل ما يحتاج العراق من سلاح في حرب الخليج

الأولى، وفي نفس الوقت على إضعاف نفوذ الإتحاد السوفياتي في هذا البلد، هذا ما قوّى الأمل في الغرب بأن الجيش العراقي سيمكنه القضاء على النظام الحاكم الجديد في طهران.

إن ما نتج من انتصار الغرب في الحرب الباردة هو تعميم النموذج الاقتصادي الليبرالي على الصعيد العالمي مع جميع النتائج التي ترتبت على ذلك في بلدان العالم الثالث، فالبلدان التي كانت جزءاً من المعسكر الغربي لم يعد بإمكانها تغيير تحالفها مع الغرب، كما تقلّصت المصلحة التي كانت السبب في مدّها بالمساعدات المالية. أما البلدان التي كانت خاضعة للنظام الإشتراكي فقد وجدت نفسها مجبرة على اتباع العالم الغربي والاندماج بشكل نهائي في ميكانيكية السوق العالمية، وفوق ذلك لم يعد هناك مبرر لتقوم القوتان الكبريان بتقديم المساعدات الاقتصادية والمالية لـ(زبائنهما) في العالم الثالث.

هذه العوامل مجتمعة أدت إلى تفاقم الوضع الاقتصادي، وبالنتيجة إلى أزمة شرعية الأنظمة الحاكمة، وهنا يجب أن نذكر أن جميع الأنظمة الحاكمة في المنطقة تبرر شرعية وجودها بانتمائها إلى الإسلام، فالإسلام في جميع هذه الدول ـ ما عدا لبنان وتركيا ـ هو دين الدولة، فالأنظمة الملكية منها كما هو الحال في المغرب والأردن تقدّم شرعيتها على أنها مستمدّة من الانتساب إلى نبي الإسلام، أما الأنظمة الاشتراكية كما في الجزائر واليمن فانها تؤكد على قيم العدالة الاجتماعية الإسلامية لتبرهن للناس أن الاشتراكية متطابقة كل التطابق مع أسس المساواة في الدين الإسلامي. أما الواقع الفعلي فهو أن ما حدث من تطور اجتماعي في جميع بلدان المنطقة أدى إلى تشكّل طبقات قليلة جداً في المجتمع استطاعت وحدها الاستفادة من هذا النمو الاقصادي المضطرب. ولنأخذ مثلاً على ذلك الجزائر؛ فإن الصراعات الاجتماعية المتزايدة، وسوء الاستفادة من السلطة، والفساد المستشري في الإدارات، كل ذلك أدى إلى زيادات الضغط الاجتماعي

وسلب الشرعية عن النخبة الحاكمة التي تعيش طبقاً لنمط الحياة الغربية مع تفاخرها بالامتيازات التي حصلت عليها، أليس هذا بدليل؟ ففي نفس الوقت الذي تتبنى فيه هذه النخبة القيم الإسلامية في الداخل، تقود حياة بعيدة كل البعد عن تلك القيم. والأسوأ من ذلك أيضاً، ألم تؤدِ برامج التطور المأخوذة عن الرأسمالية أو الاشتراكية إلى تدهور الوضع الاجتماعي العام وإلى بروز تناقضات وأزمات اجتماعية واقتصادية؟

ولذا يُطرح السؤال التالي البسيط نسبياً نفسه: أليست الرأسمالية والاشتراكية وجهين لعملة واحدة ألا وهي الإلحاد؟

إنه التطور الذي أدى إلى خلع الشرعية عن القومية «وخاصة العربية منها» في المنطقة لصالح عامل موحد جديد، ألا وهو الإسلام. إن هذه القوميات بكافة أشكالها (عربية كانت أم مصرية أم جزائرية كما يدعى اليوم) لم تستطع الوفاء بوعودها القومية المعادية للإمبريالية أو بوعودها الاجتماعية والاقتصادية.

فلم تعد القومية هي التي تحرك الجموع، إنما هو الانتماء إلى الثقافة الإسلامية التي توحد بين الشعوب التي أدركت بأنها الخاسر الوحيد في مسار العصرنة هذا. إنه لمن دواعي السخرية ــ في هذا السياق ــ أن تتبنى الحركات الإسلامية وتكرر نفس المطالب القومية التي تم تجاوزها كالاستقلال عن الغرب، وتأصيل التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وتغيير الأسس السياسية الموجودة بالفعل والتي ينظر إليها كمسؤول عن شقاء الجموع وعن الظلم الاجتماعي والارتباط بالأجنبي.

والحال أن مشكلة الشرعية هذه هي بكل بساطة مشكلة ديمقراطية، فرفض إجراء أي حوار ديمقراطي في الداخل من قبل الأنظمة الحاكمة، ورفض أية مشاركة سياسية للمعارضة أدى إلى ظهور مختلف الأنواع من المقاومة في داخل المجتمعات الشرقية، والتي من أجل إسماع صوتها يمكن لها في النهاية اللجوء إلى أعمال إرهابية.

والأنظمة الحاكمة اليوم تستفيد من تهديد تحركات شعبية ممكنة ومن أعمال إرهابية فعلية لتبرير كل أعمال القمع التي تقوم بها. إن هذا السلوك السياسي يسمح للأنظمة بتجريم أية معارضة فعلية أو كامنة و«... إن مفاهيم مثل (إرهاب) هي مفاهيم نسبية إلى أبعد الحدود، ويمكن أن يتم استخدامها بمهارة من قبل أنظمة استبدادية لتجريم كل معارضة سياسية حتى ولو كانت هذه الأخيرة تتابع أهدافاً ديمقراطية»[7]، وهنا يظهر تناقض فاقع؛ فالأنظمة الأكثر استبدادية غالباً ما تلجأ إلى الانتخابات في هذا النوع من البلدان.

ماذا تمثل إذاً هذه الانتخابات؟ التعبير عن إرادة الشعب أم إعطاء دليل للخارج على شرعية النظام حتى ولو كانت هذه الشرعية غير موثوق بها؟ هل الغرب بحاجة إلى نتائج هذه الانتخابات لتبرير محافظته على علاقات وهمية مع أنظمة نيابية أو شرعية؟

إن سياسة الغرب مع دول الشرق الأدنى والأوسط متناقضة على عدّة مستويات؛ ومنها أنها تناقض القواعد الأساسية لخطاب الشرعية الغربية.

ومن المؤكد أن استقرار الأنظمة الحاكمة في المنطقة يبدو على المدى القريب أنه يخدم المصالح الغربية، والحال أن هذه السياسة تقود إلى بروز الصراعات الاجتماعية، وبالتالي إلى نزع الشرعية شيئاً فشيئاً عن الأنظمة الحاكمة اليوم. إن دعم هذه الأنظمة من قبل الغرب من جهة، وسياستها التي تهدف إلى تجريم كل شكل من أشكال المعارضة (المعارضة الإسلامية بالمرتبة الأولى) من جهة ثانية يُعدُّ احتقاراً لمبدأ الديمقراطية القائل بأن الشعب هو الحاكم الشرعي وهو الذي يحق له تقرير الأمور التي تناسبه ومراقبة أعمال الدولة.

إن سلوك الغرب في الشرق يعد نقيضاً للمبادئ التي ينادي بها عالياً، كما أن دعم الغرب هذا للأنظمة الحاكمة في الشرق يساهم في سد الطريق على أيّ إمكانية تؤدي إلى مشاركة الشعب في إدارة بلاده.

وأخيراً، إن الدعم غير المشروط لأنظمة معادية للديمقراطية جعل من السياسة الغربية سياسة نفاقية وغير منصفة، في نظر الجموع التي بدأت تشعر بأنها سقطت ضحية جور أنظمتهم الحاكمة ونفاق السياسة الغربية في نفس الوقت.

وهكذا ساهم الغرب بتكوين هوية معادية للغرب في الشرق، والتي يمكن لها العودة بسهولة إلى التقاليد الوطنية القديمة وخاصة المعادية منها للإمبريالية في زمن القومية البائد حتى تساهم بدورها بتشكيل حركة معادية للعلمانية بشكل مطلق.

وباختصار؛ قد تستند الديمقراطية في بعض الحالات إلى قيم يمكن لها أن تختلف عن القيم الغربية، ولكنها قيم أصيلة واقعية، ولذا فهي من وجهة نظر ديمقراطية يجب احترامها.

وكما حارب الغرب في الستينات والسبعينات القومية كطريق أصيل وغالباً قديم في الشرق، فإنه يحارب اليوم تحت ستار السذاجة الإسلامية الواقع السياسي الإسلامي الذي غالباً مايشكل الأكثرية في هذه البلدان.

ليس إلا عن طريق احترام التطورات السياسية التي تحصل في البلدان الشرقية يمكن للديمقراطية أن يكون لها حظٌ في الوجود: فالاختلافات الاقتصادية والسياسية والثقافية الموجودة في تلك البلدان لاتقبل على المدى المتوسط والبعيد أي شكل سياسي ـ ثقافي موحد مهما كان. ولكن ذلك من وظيفة وحق تلك المجتمعات أن تحدد نظامها الداخلي بكل حرية وأصالة، فكلما ازداد الضغط الخارجي، وكلما ازداد الدعم للأنظمة الاستبدادية، وكلما تم تجريم الحركات الشعبية الأصيلة ازدادت قوة القوى الأكثر تشدداً وتعصباً.

إن ما نشاهده اليوم في الشرق هو أن شرائح شعبية واسعة تطالب بـإلحاح بمشاركتها في إدارة الشؤون العامة للبلاد، ففي الشروط السياسية الحالية هذه يعني أن تحولات سياسية يمكن لها أن تحدث، وأن قضية الـ(استقرار)

وُضعت موضع المساءلة. ولكن كل ذلك ألا يشير إلى مرحلة تحوّل نحو وجود قوىً سياسية متعددة، باتجاه التحول إلى الديمقراطية؟ هذه الديمقراطية التي لم تستقر في الغرب إلا بعد حدوث الكثير من القلاقل والاضطرابات!.

لاشك بأنها ستكون كارثة مميتة إذا ما تبنى الغرب أطروحة صموئيل هنتنغتون الرجعية والعنصرية والتي تقول بأن المسارات الديمقراطية التي تحدث حالياً في الشرق لاتعبر إلا عن عجز الشرقيين الثقافي والوراثي عن معرفة ومتابعة مصالحهم بشكل عقلاني، حتى ولو جرى ذلك في إطار الاستناد إلى مجموعة المعايير والقيم الخاصة بثقافتهم. أيُّ شيءٍ إذاً أكثر طبيعية لو أن هذه الحركات تأخذ بالمسلّمات التقليدية والوطنية التي كان هدفها الدائم التحرر من وصايا الأجنبي سياسياً واقتصادياً وثقافياً، إن احترام هذه الأفكار المنبثقة من تاريخ خاص ومن تصور للمصالح التي تتقاسمها أكثر هذه الشعوب يفرض بشكل طبيعي احترام المسارات الديمقراطية التي تجري حالياً في الشرق، كما أن الاستقرار الواقعي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اعتمدت النظم الحاكمة في شرعيتها على إجماع شعوبها.

من هذه النظرة التأملية تنبثق النتيجة البسيطة التالية: ليست الديمقراطية حكراً على الغرب، ولكنها خصوصية من خصائص المجتمع الإنساني الحديث والمتعدد.

الإحالات :

(1) Schlesinger, arthur M. JR: The disunity of America, new york 1992 p.127

(2) Huntington, Samuel p.: the west: uniqe, not universal, en: foreign. affairs, vol75, no. 6/1996. pp. 28-46. ici p. 35.

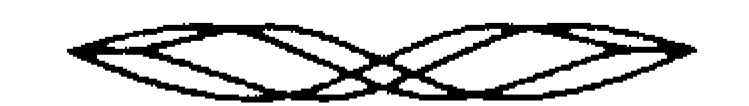
(3) Renan. Ernest: de la part des peuples semitiques, en: oeuvres completes. vol. 2, Paris 1942, p. 33, cite d apres albert Hourani: der islam im europaischen.

(4) no. 37, 1994, p. 170.

(5) voir a ce que sujet schulze, reinhard: com anti-kommunismus zum anti- islamismus. der Kuweit- krieg als fortschreibung des ost-west- konflikts; en: peripherie no. 41/1991, pp. 5-12.

(6) ceci a ete magnifiquement analyse par Edward said: orientalisme, 1978, et par el- azneh, aziz: islam and modernites, London 1993.

(7) Junenann, annette: Die mittelmeerpolitik du Europaisczen progmatismus; in: frankreich jahrbuch 1997, opladen 1997, pp. 93-115, ici: p. 102.



الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي
أصوله واتجاهاته وتحولاته

د. رضوان السيد *

يقول السيد محمد رشيد رضا في إجابة له بمجلة المنار على سؤال سائل عام 1907: «لاتقل أيها المسلم إن هذا الحكم (المقيد بالشورى) أصلٌ من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، من سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام..».

إن نص السيد محمد رشيد رضا هذا ـ رغم تأخره نسبياً من الناحية الزمنية ـ نصٌّ شديد الأهمية لفائدته في فهم حساسية شديدة الإيحاء فيما يتعلّق بحوافز، بل وعوالم ما عُرف ويُعرف باسم الإصلاحية الإسلامية؛ وذلك منذ أربعينات القرن التاسع عشر الميلادي وحتى عشية الحرب العالمية الثانية. إنها «صدمة الغرب» التي فتحت عيون مثقفي المسلمين، ورجالات

(*) رئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد وأستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية، له العديد من المؤلفات منها:
- مفاهيم اجلماعات في الإسلام (1985).
- الإسلام المعاصر (1987).
- سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات (1997).

الدولة من بينهم على عوالم جديدة، سبق لخير الدين التونسي، الوزير الأول بتونس، والصدر الأعظم باسطنبول لاحقاً، أن وصفها، (أي صدمة الغرب) بأنه السيل الذي لايمكن دفعه. والسيد رشيد رضا في الاقتباس السالف الذكر ينبهنا إلى آلية أخرى أو منحى تنبّه إليه مثقفوا المسلمين بالاتصال بالغرب أو الاصطدام به: إنه إعادة اكتشاف الإسلام نفسه أو بعض قيمه الكبرى، فالشورى خصيصة إسلامية عريقة، بل هي نص قرآني، لكن بُعدها السياسي البارز في القرنين الأول والثاني للهجرة، مالبث أن غاب منذ القرن الثالث، لصالح إبراز أبعادها الأخلاقية والاجتماعية إلى أن أعاد رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني اكتشافها، أو اكتشاف الوجه أو البعد السياسي لها تحت تأثير الاطّلاع على الدساتير الغربية ــ والدستور الفرنسي على الخصوص ــ بدءاً بالثلث الثاني من القرن التاسع عشر، فصارت الشورى في نظر الطهطاوي ومن بعده من الإصلاحيين مرادفة للحكم الدستوري.

وما يقال عن الشورى يمكن قوله أو سحبه على مجالات أخرى كثيرة، بعضها قرآني أو نبوي، وبعضها الآخر جزئي يتعلّق بمسائل فقه الفروع، فتحت وطأة صدمة الغرب تلك؛ وضرورات التغيير والتجديد، لجأ الإصلاحيون إلى آليتين: آلية إعادة الاكتشاف للقديم وإعادة تأويله تأويلاً جديداً، والنهج الآخر: استحداث مظلّة أخرى للعوالم والمجالات الجديدة تماماً. لكنهم كثيراً ما مزجوا بين تلك الآلية وهذا النهج في حالة التردد في مفاجأة الجمهور مفاجأة كاملة. فمن أمثلة المسائل المبدئية أو العامة، إعادة اكتشاف ما يُعرف اليوم بالمجال العام، الذي يجري الاحتكام فيه إلى المصالح؛ فقد اعتاد الفقهاء المسلمون قديماً اللجوء إلى مسألة (فرض الكفاية) فيما ليس عليه دليل خاص من نص قرآني أو سنّة نبوية. لكن فروض الكفاية تحددت تقليدياً بمسائل ما عاد ممكناً تجاوزها أو مدها في العصور المتأخرة التي جمد فيها الفقه جموداً نسبياً، فلما واجه العثمانيون الإصلاحيون، ورجالات

دولة محمد علي بمصر، والسلفيون الإصلاحيون بالمغرب والهند وأندونيسيا قضايا إصلاح الدولة، وقضايا المجال الاجتماعي والسياسي العام، أي قضايا بناء أو استحداث مؤسسات جديدة تتجاوز مسألتي الكفاية والشوكة المعروفتين في الفقه السياسي السنّي القديم؛ أعادوا اكتشاف الدليل الفرعي لاستنباط الأحكام في المذهبين المالكي والحنبلي، وأعني به: المصالح المرسلة. وعندما لم يف ذلك بالمطلوب لجؤوا في النهاية إلى اجتهادات الفقيه المالكي الكبير أبي إسحاق الشاطبي (توفي بعد 790هـ) في كتابه: الموافقات حول (مقاصد الشريعة) فقد رأى الشاطبي أنه بالاستقراء يتبين أن للشريعة مقاصد كلية عامة وضرورية تتعلّق كلها بالإنسان وجوداً وحياةً وازدهاراً وتتحدد بخمس: حق النفس، وحق العقل، وحق الدين، وحق النسل أو العرض، وحق المال، وتحت مظلة هذه المقاصد أو الضروريات الشرعية التي اعتبرها الشاطبي والقرافي معاصره ضرورات عقلية أيضاً، وضع الإصلاحيون الإسلاميون سائر مسائل المجال العام أو الحياة العامة: النظام السياسي ومؤسساته، وبناء الجيش، والنظام التعليمي، والخدمات العامة، والحياة السياسية، وصولاً إلى البيانات الإسلامية لحقوق الإنسان في العقدين الأخيرين من السنين. ومن أمثلة فقه الفروع مسائل العقود والشركات وملكية الأرض، وقضية المرأة.

حققت الإصلاحية الإسلامية فيما بين منتصف القرن التاسع عشر، وثلاثينات القرن العشرين إنجازات بارزة في شتى المجالات، العام منها والخاص، وأبرز ما يمكن ذكره في هذه العجالة: مفاهيم المواطنة، وعلاقة المسلمين بغير المسلمين فيما كان يعرف قديماً بدار الإسلام ودار الحرب، ومسألة الدستور، ففي خمسينات القرن التاسع عشر بدأت حركة الإصلاح العثماني، المستندة إلى فتاوى شيوخ الإسلام، تؤتي ثمارها في تجاوز تفاصيل التفرقة بين المسلم وغير المسلم في دار الإسلام باتجاه استحداث مواطنية عثمانية مالبثت مضامينها أن امتدت إلى مصر وما يُعرف اليوم بالمغرب

العربي، وهما ناحيتان ماكانتا خاضعتين فعلياً للسيطرة العثمانية، كما جرى تجاوز القطيعة الفقهية بين داري الإسلام والحرب، اللتين ماكانت بينهما علاقة فقهياً إلّا عبر الجهاد بالتشديد على الطابع الدفاعي لفرضية القتال. واعتبر الدستور ضرورة لتقييد سلطات الحاكم من جهة، وتحقيق ولاية الأمة على نفسها أو حق الاختيار من جهة ثانية.

على أن هذا النجاح في مساوقة المتغيرات بل واستباقها أحياناً، ماسرى في كل المجالات، فما استطاع الإصلاحيون المشارقة، ولا الإصلاحيون المغاربة ــ المعروفون بالسلفيين ــ الوصول إلى حلول لقضايا الشركات المصرفية التي انتشرت في كل مكان رغم تحفظ المسلمين تجاهها بسبب مسألتي الربا والغرر، كما أن الفقهاء الإصلاحيين ما استطاعوا تجاوز إلغاء الخلافة العثمانية عام 1924، أي أنهم ما استطاعوا التسليم بمشروعية الوجه الجديد للسلطات والكيانات الجديدة، والتي تبلورت إلى ما عُرف بالدولة الوطنية أو القومية، فضلاً عن استمرار التجاذب، وعدم القدرة على الوصول إلى اجماع فيما يتعلق بقضية المرأة، والقانون المدني، وعلاقة الدولة بالأوقاف والمؤسسات الدينية.

غير أن أبرز وجوه القصور تجلت في العجز عن تأمل مناهج الاستنباط الفقهية تأملاً نقدياً في ضوء الآليات الجديدة التي استخدموها هم أنفسهم، فالنهج الفقهي التقليدي في الاستنباط نهج قياسي، وقد أمكن الاستمرار في العودة إليه في آلية إعادة الاكتشاف وإعادة التأويل، لكن المجالات الجديدة التي استخدم فيها منهج (مقاصد الشريعة) وهو منهج جديد وواعد، سرعان ما انكمشت، بل وجرى التركيز على أن ذاك النهج جزئي أو تقني الطابع، ولايشكل طريقة جديدة، لذا استمات الإصلاحيون في ربط فقه المقاصد بالقياس القديم رغم اختلاف طبيعتيهما، فانتصر النهج القياسي، وتضاءل تأثير فقه المقاصد إلى أن توارى تماماً حوالي منتصف القرن العشرين لصالح

السلفية الجديدة الصاعدة التي شهرت سلاح السنة النبوية في وجه دعاة التجدد الفقهي.

وإنني لأحسب أن ذلك يعود إلى اختلال علاقة الفقه بالدولة في حقبة ظهور السلطات الوطنية في عشرينات هذا القرن، ذلك أن الإصلاح الإسلامي كله، وفي مغرب الوطن العربي ومشرقه على الخصوص، نشأ في عصر تحالف كبار الإصلاحيين مع الدولة؛ بل إن رجالات الإصلاح الإسلامي بالمغرب كانوا هم أنفسهم رجالات الحركات الوطنية أو من بين رجالاتها، فقد سادت حوالي منتصف القرن التاسع عشر قناعة مؤداها أن «السيل الذي لايمكن دفعه» والمتمثل بالغرب الزاحف، لايُواجه إلا بدولة عصرية قوية تقود عمليات التجديد: في التعلم من الغرب، وفي مقاومة سيطرته العسكرية والسياسية بوسائله الفعالة التي يستطيع المسلمون اكتسابها واستخدامها، لكن نخبة الدولة ما لبثت أن انفصلت تدريجياً عن رجالات الفقه مطلع القرن العشرين، ومضت في سبيلها الخاص:في استحداث تعليم مدني منفصل عن التعليم الديني، وفي وضع قانون مدني، وفي الاتجاه لإنشاء كيانات وطنية خاصة على نهج الأمة / الدولة الأوروبي القومي المعروف.بدأ هذا التطور في المشرق، وبلغ ذروته في تركيا بالنزع التدريجي للطابع الديني عن الدولة وبالعنف أحياناً وصولاً إلى إلغاء الخلافة، وإعلان فصل الدين عن الدولة عام 1924. وتأخر في المغرب العربي حتى الخمسينات وإن بدت أمائره قبل ذلك، فوجدت النخبة الإصلاحية نفسها معزولة عن المجال العام، مقصورة النفوذ على أحكام الأحوال الشخصية، والمدارس الدينية، التي اتجهت الدولة الوطنية إلى التدخل فيها، فلم يعد مفيداً ولامسوغاً الاستمرار في إصدار الفتاوى استناداً إلى مظلّة ونهج (مقاصد الشريعة) التي يعطي السياسي الفرصة لتجاوز نصوص الشريعة بزعم التلاؤم مع مقاصدها، وكانت وقائع ذلك الانفصام بين الفقه والدولة منطلق ماعرف باسم الفكر الإسلامي المعاصر.

هناك لحظتان إذاً ظهر في ظلهما الفكر الإصلاحي الإسلامي وازدهر، والتغير الذي طرأ على هاتين اللحظتين أو المتغيرين، حكم عملية ظهور الفكر الإسلامي المعاصر. أولى هاتين اللحظتين ماسماه خير الدين التونسي ورشيد رضا وسواهما: صدمة الغرب، وثانيتهما: تحالف الفكر الإصلاحي الإسلامي مع روّاد مشروع الدولة الحديثة في العالمين العربي والإسلامي. وحوالي منتصف العشرينات من القرن العشرين بدا كأن تغيراً راديكالياً على وشك الحدوث يغيّر من طبيعة العاملين السالفي الذكر، أو على الأقل يغير من رؤية الإصلاحيين لهذين العاملين. بدأت أمائر هذا التغير في حدث ثقافي ذي دلالة منتصف العشرينات، ففي عام 1924 ألغى مصطفى كمال زعيم تركيا الخلافة بعد أن كان قد مهد لذلك بخطوات تدريجية منذ العام 1922.

فقد فصل أولاً السلطنة عن الخلافة، واعتبر الخليفة زعيماً روحياً للمسلمين فيما يشبه منصب البابا بالنسبة للمسيحيين الكاثوليك، وأثار الفصل بعض الانزعاج لدى المسلمين خارج تركيا، لكنه كان منطقياً من حيث إن الخليفة كان قد فقد قوته السياسية داخل تركيا منذ استيلاء جماعة الاتحاد والترقي على السلطة عام 1909، ولم يعد له نفوذ سياسي خارج تركيا بعد خسارة الحرب الأولى التي تحالفت فيها الدولة العلية مع ألمانيا، فبدا من الفصل أن مصطفى كمال يريد أن يبقي على الخلافة الرمزية لتبقى لتركيا زعامة معنوية في العالم الإسلامي، لكنه عام 1924 عمد إلى إلغاء الخلافة الرمزية تلك، واتخذ إجراءات ضد الإسلام والعادات الإسلامية في البلاد، لكن ما له معنى هنا بالنسبة لما نحن بصدده ردّة فعل علماء الإصلاحية الإسلامية على الحدث، فقد مضت قلّة قدماً في تأييد مشروع الدولة العصرية هذه المرة لا الدولة الحديثة أو الإصلاحية، بينما اتجهت الكثرة الكاثرة من الإصلاحيين لاتخاذ مواقف ومواقع مستقلة لاتصل إلى حد معالنة الدولة الوطنية بالعداء؛ لكنها تعني ولاشك فك التحالف مع مشروع الدولة الحديثة المتحولة إلى دولة وطنية عصرية.

كتب الشيخ علي عبد الرازق عشية إلغاء الخلافة كتيّبه الشهير (الإسلام وأصول الحكم) الذي ما عنى ـ إذا استندنا إلى نصّه وحسب ـ غير التشكيك في الطابع القدسي للخلافة. ذلك أن الإسلام من وجهة نظره لايؤيد شكلاً معيناً من أشكال الحكم، لكنه في السياق الذي ورد فيه يعني قولاً بفصل الدين عن الدولة اعتباراً بمثل مصطفى كمال في تركيا، وردّ عليه كثيرون منذ عام 1925 وحتى محمد عمارة في الثمانينات، لكن مما له دلالته أن يكون ممن كتب في المسألة يومها السيد محمد رشيد رضا كتابه (الخلافة بعد ظهور كتاب علي عبد الرازق). وفي الوقت نفسه بدأ محمد فريد وجدي ينشر كتبه في الهجوم على المذاهب المادية زاعماً أن أوروبا على اختلاف نزعاتها السياسية تجمع بينها مادية مدمرة، وترجمت كتب غوستاف لوبون المادحة للعرب والإسلام؛ في حين كتب أحمد فتحي زغلول ناعياً على المستشرقين سوء تصويرهم لموقف الإسلام من الرق، وحين انعقد المؤتمر الإسلامي بالقدس عام 1931 حضره كثيرون ممن كانوا مايزالون يشغلون مناصب رفيعة في بلادهم، لكن لم يسمح لأحد من أصدقاء الغرب بالحضور كما ذكر أكرم زعيتر في مذكراته عن المؤتمر، وفي عام 1928 أنشأ حسن البنا بالإسماعيلية جماعة الإخوان المسلمين التي انصب اهتمامها على مسائل الهوية الثقافية والدينية، بحسبان أن الاختراق الغربي الثقافي والحضاري يتهدد دين المسلمين وتماسكهم الاجتماعي، ومما له دلالته أن النفور ظل سيد الموقف بين حزب الوفد، حزب الأغلبية الشعبية بمصر، وجماعة الإخوان المسلمين، حتى قيام ثورة عام 1952 التي قضت على الفريقين.

ظلت هناك ـ كما سبق أن قدمت ـ قلّة قليلة لم تجد حرجاً في قيام الدولة الوطنية، وإن نحّيت بذلك عن مراكز الصادرة أو حتى التحالف. هناك مثلاً عبد الرزاق السنهوري، الذي صدرت أطروحته عن الخلافة عام 1927وفيها يقترح تطويرها إلى منظمة تشبه المؤتمر الإسلامي اليوم. ومن

المعروف أن السنهوري وبعض زملائه كانوا وراء الإفادة من الفقه الإسلامي في القانون المدني المصري، ويمكن في السياق نفسه ذكر علماء وفقهاء إصلاحيين ظلوا مقتنعين بامكان الجمع بين إصلاح الدين وإصلاح الدولة من مثل المراغي شيخ الأزهر، ومصطفى عبد الرازق، أستاذ الإسلاميات بالجامعة المصرية وشيخ الأزهر أيضاً، ومحمود شلتوت آخر الإصلاحيين المسلمين الكبار، وممن تولوا مشيخة الأزهر أواخر الخمسينات. لكن من الملاحظ أن هؤلاء جميعاً انصرفوا إلى الاجتهاد في الدين وأَبعدوا أنفسهم أو أُبعدوا عن العناية بالشأن العام، وعلى الرغم من أن مفكرين وأدباء كطه حسين وعباس محمود العقاد ومصطفى صادق الرافعي، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين، وأمين الخولي، ومحمد كرد علي، لايمكن حسبانهم ضمن التيار الإصلاحي بالمعنى الضيق لذلك؛ فإن انصرافهم للتأليف في التاريخ الفكري للإسلام، والشخصيات الإسلامية البارزة، عنى من جانبهم أيضاً إحساساً بالحاجة لإعادة استكشاف الهوية الخاصة، وإحساساً بالحاجة لإظهار الندّية في مواجهة التاريخ الفكري وأدب التراجم والسير الذاتية الغربيين اللذين ازدهرا في حقبة مابين الحربين، كلٌّ من هؤلاء كانت له تجربته المتميزة مع الدولة الوطنية، ومع الغرب الثقافي والسياسي؛ لكنهم جميعاً على قلّتهم مقارنة بالتيار العام، ظلّوا مقتنعين بإمكان بقاء الشخصية الإسلامية، والهوية الإسلامية، في عصر الدولة الوطنية العصرية البازغة، كما ظلّوا يفرقون بين الغرب السياسي والغرب الثقافي؛ فيحملون على الأول، ويشيدون بالثاني، ويحاولون التعلّم منه، ونقل تجربته المنهجية المتقدمة إلى المجتمعات العربية والإسلامية إيماناً منهم بأن ذلك يُسهم في تقدم تلك المجتمعات، وفي وضعها على طريق العصر.

أما السيد محمد رشيد رضا صاحب مجلة (المنار) فيمكن اتخاذه نموذجاً للتحول في تلك المرحلة الحاسمة، التحول من الإصلاحية إلى السلفية التي ينبغي التنبيه هنا إلى أنها ليست تيار التقليد الذي هاجمه محمد عبده وخرج

عليه. كان محمد رشيد رضا ـ الذي أسس مجلة المنار عام 1899م ـ أقرب تلامذة محمد عبده إليه، ومن المعروف أنه نشر في مجلته وتحت تأثير الأستاذ الإمام بحوثاً لقاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهما من الإصلاحيين الراديكاليين. ولم يغيّر السيد رشيد اتجاهه بوفاة الإمام عام 1905 بدليل تأييده للدستور العثماني الذي أعيد عام 1908، وفي المؤتمر العربي بباريس عام 1913 وقف مع تيار اللامركزية الإصلاحي في مواجهة القلّة الداعية لإقامة كيانات أثنية وقومية منفصلة عن الدولة العثمانية، لكن مواقفه بدأت تتعدّل تدريجياً أواخر الحرب العالمية الأولى.

لقد تردد في تأييد ثورة الشريف حسين عام 1916 ثم عارض الهاشميين صراحة منحازاً للملك عبد العزيز، وضجّ بالشكوى من الإنكليز بعد انكشاف وعد بلفور، ووقف مع مصطفى كمال عندما كان يقاتل للحفاظ على وحدة تركيا، ثم انقلب ضده عندما ألغى الخلافة. وفي الوقت نفسه أنكر على قاسم أمين دعوته لسفور المرأة بعد أن كان قد أيّد تلك الدعوة عند ظهور الكتاب، بيد أن أبرز وجوه التغيير لدى السيد رشيد ماكانت مواقفه السياسية، بل منهجه في التفكير الفقهي والديني، فقد تحول عن نهج المقاصد، مقاصد الشريعة، وهو نهج محمد عبده، إلى الدعوة للاجتهاد عن طريق التأصيل؛ بمعنى الخروج على نهج تقليد المذاهب الفقهية التقليدية لصالح العودة للقرآن والسنّة، بل السنّة بالتحديد.

اتخذ السيد رشيد من شيخ الإسلام ابن تيمية نموذجاً له ومما أدى ذلك إلى تغيير في فكره السياسي؛ بل إنه اعتبر رسالة شيخ الإسلام المسمّاة (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) سنداً على أن حكم الشورى والعدل، يعني حكم الدستور. حدث التغيير استناداً إلى ابن تيمية في منهج السيد رشيد في الاستنباط الفقهي، إذ تجاوز التاريخ الفقهي الإسلامي ليلجأ إلى السنّة مباشرة في الاستدلال متأبطاً قول الإمام الشافعي: إذا صحّ الحديث فهو مذهبي، مشدداً النكير على الإسلام الشعبي، وعلى النهج القياسي

المحافظ لفقهاء التقليد، في الوقت نفسه، وما انفرد السيد رشيد، ولا الشيخ محمد بن عبد الوهاب من قبل باكتشاف ابن تيمية، بل اكتُشف بوجوهه المتعددة منذ القرن الثامن عشر من جانب الإصلاحيين الهنود واليمنيين ثم المغاربة، لكن تأثيراته اختلفت باختلاف طبيعة البيئات التي عرفت فيها، ففي الهند جرى الإهتمام من أبعاد فكره بفكرة تميّز الإسلام وخصوصيته وتحريم التشبّه بالكفار والخضوع لهم، وفي اليمن استفاد إصلاحيوا الزيدية بإعادته الإعتبار للسنّة في الاستدلال دون أن يقلل ذلك من شأن الأدلة الأخرى، أما في مصر فإن السيد رشيد رضا أفاد من ابن تيمية في ناحيتين: اكتشافه لنهج التأصيل القائم على السنة، وسموق الهوية الإسلامية وانفصاله القاطع عما حولها، والإنكار على الصوفية وسائر أشكال الإسلام الشعبي.

ما جاهر السيد رشيد رضا الدولة الوطنية البازغة في أقطار الوطن العربي بالعداء، لكنه كفّ عن معالجة الأمور السياسية الجزئية في مجلته في العشرينات، متجهاً للتأصيل الفقهي في شتى مناحي الحياة الخاصة والعامة، وعالج في مقالات مطولة أوضاع المسلمين في العالم، وصراعهم مع الغرب المستعمر، وما عادت وجوه الغرب الإيجابية التي سبق أن نبه إليها للظهور في كتاباته، فاختفت الفروق بين الغرب السياسي والغرب الثقافي، وأهمه كثيراً ماعرف فيما بعد بالغزو الثقافي؛ فراح يؤكد بنصوص من السنّة على تحريم التشبّه بالكفار، معتبراً ذلك ـ شأنه فيه شأن ابن تيمية ـ أمراً اعتقادياً يخلّ بالعبودية لله عزوجل كما ذكر ابن تيمية في كتابه (اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم)، ومن هم أصحاب الجحيم إن لم يكونوا البريطانيين وسائر الغربيين؟.

وكان الشيخ حسن البنا قد ذكر بعد وفاة السيد رشيد رضا أنه تأثر به كثيراً، ولم يؤخذ قوله يومها مأخذ الجد لأن حركة الإخوان المسلمين كانت حركة جماهيرية تعتمد التنظيم والتحشيد وتهتم بالمسائل السلوكية، ولاتدقق كثيراً في أمور العقيدة، لكن الشيخ حسن البنا كان محقاً فيما قال؛

إذ بسبب اهتمام الحركة بمسائل الهوية، تقدم عندها العداء الثقافي للغرب على العداء السياسي دون أن يغيب العامل الثاني تماماً، والذاتية الثقافية والرمزية للمسلمين كانت الهمّ الأول للسيد رشيد رضا.

وما كانت للسيد رشيد رضا ولا للشيخ حسن البنا علاقات وثيقة بالأزهر، فقد لقيت إصلاحية محمد عبده مقاومة فيه أزعجت الإمام كثيراً، لكن تيار الإصلاح وجد في الأزهر أنصاراً أقوياء أيضاً، بيد أن الإصلاحيين تضاءلوا عدداً وعدّة مع بداية الإنفصام بين الإصلاحيين والدولة الوطنية، فقد رأى الأزهريون حتى الإصلاحيين بينهم في رجالات الدولة الوطنية (مصطفى كمالات) محتملين، وهكذا ارتدّت أكثرية علماء الأزهر إلى مواقع الفقه التقليدي، ولاذت بالملك، مغادرة بعد ثورة العام 1919 مواقع الإهتمام بالشأن العام، ومع تضاؤل نفوذ الإصلاحيين بالأزهر لصالح فقهاء التقليد، عادت الصوفية لتعشش فيه إلى جانب المحاولات المستمرة للتواؤم مع الدولة القائمة، وعندما مضيت في الستينات للدراسة بالأزهر، كان التقليديون والصوفية مايزالون مسيطرين، وما عرفت بين شيوخنا فيه غير شيخ سلفي واحد، بدت لي سلفيته طالعة من كتب ابن تيمية، لامن اجتهادات السيد رشيد رضا.

تميزت الحقبة الواقعة بين الثلاثينات والخمسينات في مجال الفكر الإسلامي بمصر إذاً بأمرين اثنين: اعتزال التجربة السياسية الجديدة المتمثلة بالدولة الوطنية، التي تعتنق ثقافة الغرب، وأنظمته السياسية، لكنها تحاول التحرر من عسكره وقواعده، والأمر الثاني ظهور العداء للغرب في الثقافة والسياسة وفي الثقافة على الخصوص. واتخذ العداء الثقافي للغرب من جانب المفكرين المسلمين صيغتين: كتابة دراسات في مختلف مناحي الحياة تعرض وجهة نظر الإسلام، مظهرة تفوقه على الغرب في حلّ كل المشكلات، والهجوم على الإستشراق باعتباره سلاح الغرب المسموم الموجه للإسلام. أما دراسات الصيغة الأولى فتحمل آثاراً من الحقبة الإصلاحية

السابقة. وأما دراسات العداء للإستشراق فحصيلتها المعرفية قليلة، وقد تضاءلت موضوعيتها تدريجياً فيما عدا كتاب الدكتور محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الذي لم ينج رغم ذلك من راديكالية ظاهرة بوضعه قائمة طويلة بالمستشرقين المعادين للإسلام مع موجز عن كل منهم كأنما المطلوب القبض عليهم.

وجاءت الخمسينات بما لم يكن في الحسبان، فقد سقطت الدولة الوطنية الليبرالية، ذات الأحزاب الجماهيرية الكبيرة، تحت وطأة الهزيمة في فلسطين، وهجمة الولايات المتحدة للحلول محل المستعمرين القدامى، والاستقطاب الحاصل على الصعيد العالمي نتيجةً لنشوب الحرب الباردة. واعتنق المسيطرون الجدد أيديولوجيا التحديث والتنمية والعدالة الاجتماعية والوحدة. واصطدموا بكل القوى الاجتماعية والسياسية الموجودة على الساحة، وفي مصر فعلى الرغم من أن الإخوان المسلمين كانوا قريبين من حركة الضباط الأحرار؛ فإن رجالات ثورة عام 1952 الحريصين على تصفية القوى الموجودة من أجل الإنفراد بالسلطة؛ سرعان ما اصطدموا بالإخوان المسلمين، فأضيف إلى القطيعة مع الغرب في فكرهم، قطيعة مع الأنظمة الجديدة الخائفة منهم، وبلغت القطيعة ذروتها عندما اتجهت الأنظمة الثورية لملء الفراغ الأيديولوجي، وإعادة توزيع الثروة، إلى الإشتراكية العربية والعلمية في الوقت نفسه؛ فشعر الصحويون أن هناك اتجاهاً لفصل الدين عن الدولة بشكل كامل.

ووسط الصراع المستعر ظهرت أطروحة الحاكمية المنسوبة لسيد قطب في تفسيره للقرآن، وفي كتيبه معالم في الطريق؛ تلك الأطروحة التي تحمل على الجاهلية السائدة، وتعتبر الاستبداد بالأمر في الأنظمة التقدمية شركاً وتألهاً، فذكر ذلك بقول الشيخ البنا إنه تأثر بالسيد رشيد رضا.

ومع أن التيار الرئيسي في الإخوان المسلمين لم يؤيّد أطروحة سيد قطب، والقلّة من مؤيديه؛ فإن الإسلام السياسي الجديد الذي أنتجه عقدا القطيعة

(1954ـ1974) بدا قوياً وواثقاً من نفسه في السبعينات، وقد اشتد عوده مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام 1979، واتجه لفرض تطبيق الشريعة، وإقامة الدولة الإسلامية، ومن المعروف أنه مع قتل حركة الجهاد للرئيس السادات، تحول الإسلاميون إلى أن يكونوا تيار المعارضة الرئيسي في كثيرٍ من البلدان العربية.

على أن الإسلام العنيف هذا ليس هو التيار الرئيسي فيما عرف بالصحوة الإسلامية في الوطن العربي والعالم الإسلامي، وإن يكن الإخوان المسلمون وتفرعاتهم تياراً بالغ الأهمية ضمن الصحوة تلك. وإذا أمكن تعليل ظهور حركات الإسلام السياسي العنيفة بعنف الدولة تجاه المجتمع نتيجة الفشل في حل المشكلات التي أتت لحلها؛ إذا أمكن ذلك، فليس ممكناً تعليل الصحوة أو الإقبال على أسلمة المجتمع بطرائق شعائرية ورمزية بفشل الدولة أو قمعها. إنها حركة شاملة وعالمية، وتتجاوز ديار الإسلام إلى ديار الأمم الأخرى وأديانها.

المظهر الشامل للصحوة هذه عندنا: اشتياق المجتمع العميق للحياة ــ حياة إسلامية كاملة ــ ضمن أعراف وتقاليد وشعائر نابعة من القرآن والسنة، وفي بحبوحة الجماعة ودفئها. إن هذه الحركية التي دبّت فجأة في أوصال مختلف الفئات الاجتماعية أواخر الستينات توشك اليوم أن تبلغ مداها، وهي في تقدمها الدائب نحو الأهداف الغامضة بعض الشيء تترك آثاراً لاتقتصر على تغيير مفاهيم العلاقات الأسرية والمدينية الخاصة؛ بل تتناول الحياة العامة كلها بما في ذلك جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. (جيل كيبيل) الذي كتب دراسة معروفة عن حركة الجهاد التي قتلت الرئيس السادات، عاد في دراسة أخرى ليسميها: ثأر الله، بيد أن هذا التعبير يوحي بمرارة لاتعرفها الفئات الأوسع، والتي تشعر برضاً عن النفس، وسلام مع المجتمع، وغالباً مع الدولة أيضاً؛ لولا تلك النزعة الدعوية الغلابة التي لاتتسامح ولاتتهاون في التعامل الشديد أحياناً مع الآخر المختلف في الداخل والخارج.

ويسود الفكر الإسلامي المعاصر كله اليوم، وبتأثير من حركيات الصحوة وفاعليتها نهج التأصيل الذي بدأه السيد رشيد رضا على نحو غير كامل وربما غير واع. فقد ظل السيد رشيد رضا رغم كل شيء فقيهاً تهمه تدقيقات الإستدلال، وطرائق علماء أصول الفقه، ونهجهم التقعيدي والقياسي، أما الصحويون والراديكاليون منهم على الخصوص؛ فإنهم يمضون بشكل مباشر ودونما توسط من أي مبدئيات نظرية إلى القرآن ولأنهم في غالبيتهم العظمى لم يتلقوا ثقافة فقهية وأصولية منتظمة؛ فإنهم يصلون سريعاً إلى استنتاجات تتخذ لديهم سمة العقيدة غير القابلة للنقاش، فالتأصيل والحال هذه ليس عودة للتقليد، وليس هو الإسلام التقليدي؛ بل هو أمر جديد تماماً، وما وجدت ما يشبهه غير مسلك البروتستانت الأوائل في القرن السابع عشر، الذين ألغوا الكنيسة ولجؤوا للعهدين القديم والجديد، بيد أن أولئك فهموا الأمور غالباً بطرائق مجازية، بينما يفهم الإسلاميون الراديكاليون اليوم ذلك بالطريقة الظاهرية، وإن وسّطوا ابن تيمية أو ابن كثير أو ابن قيم الجوزية أحياناً بينهم وبين القرآن. وحتى وقتٍ قريب ما كان هؤلاء يقيمون تفرقة واضحة بين الأمور العقدية والأخرى اليومية التدبيرية، ولذا بدا كلُّ خصام بينهم وبين السلطة السياسية خصاماً عقائدياً لاحل له إلا النصر أو الشهادة، لكن مع استتباب الأمر على المستوى الاجتماعي لتيار الصحوة العام، وازدياد ثقتهم بأنفسهم، وظهور فقهاء محترفين من بين صفوفهم؛ بدا كأنما الأمور سائرة إلى شيء من الهدوء والاعتدال.

لقد شاع تعبير: ترشيد الصحوة، الذي راعى التذمر الاجتماعي من جانب الصحويين أنفسهم من تشدد طلائعهم، كما راعى إمكانية وصولهم للسلطة منفردين أو بالمشاركة، وراعى أخيراً ضرورة إقامة علاقة من نوع ما مع العالم الخارجي، ولذا فبعد الكتابات الكثيرة والمتناقضة في أمور اجتماعية وسياسية واعتقادية وبمنهج التأصيل؛ هناك عودة الآن للإفادة من الدراسات الجادة لرجالات الإصلاحية الإسلامية، ورجالات مرحلة الاعتزال، ويتمثل

ذلك في المزج من جديد بين مناهج التأصيل، والاجتهاد القياسي، وفقه المقاصد، وهذا معنى ظهور دساتير إسلامية، ثم بيانات إسلامية لحقوق الإنسان، أو القول بأن الشورى يمكن أن تتوسل الإقتراع والتعددية، أو القول بإمكان إنشاء مؤسسات مالية إسلامية مختلطة بين النهجين الغربي والإسلامي تراعى فيها أحكام الشريعة.

هناك إقبالٌ إذاً على إتمام ما بدأته الإصلاحية الإسلامية بعد فترة سادت فيها إدانة تلك الإصلاحية باعتبارها متغربة أو ماسونية أو خائنة، وعلى المستوى السياسي هناك مشاركة من جانب الإسلاميين في السلطة أو البرلمان في بعض البلدان، كما أن هناك بلداناً انفردوا فيها بالسلطة.

ما غابت إشكالية الهوية القائمة على التأصيل عن الفكر الإسلامي المعاصر، بيد أن متغيرات ذلك الفكر في الثمانينات، والتي تبلغ ذروتها على مشارف القرن الواحد والعشرين تأثرت بثلاثة أمور: الحدث الثوري الإيراني، الذي أوصل الإسلاميين الإيرانيين إلى السلطة عام 1979، وتغير مواقع الإسلاميين السياسية والثقافية، وبروز الجاليات الإسلامية الضخمة في البلدان الغربية، وفي الولايات المتحدة بالذات.

أما الثورة الإسلامية في إيران فقد تركت في إسلاميي الوطن العربي أثراً عميقاً من وجهين: اشتراع الدستور الإسلامي الذي اقترح حلاً لمسألة المرجعية، وإظهار إمكان الثقة بالجمهور عن طريق صناديق الإقتراع من أجل حماية مصالح الأمة من جهة، واستقرار النظام من جهة ثانية. فقد ظل الإسلاميون العرب حائرين في كيفية تطبيق الشريعة أو إقامة الدولة الإسلامية منذ حاصروا أنفسهم بمسألة الحاكمية التي لم تفرّق بين المرجعية العليا من جهة، والتنظيم والتدبير من جهة ثانية. وهذه مسألة حلّها الدستور الإيراني عن طريق التفرقة والمزاوجة بين الأمرين في الوقت نفسه. فالإسلام وشريعته مرجعية عليا للدولة والنظام، وهناك مؤسسات دستورية مؤتمنة على هذه المرجعية. وفي ظل تلك المؤسسات تقوم هيئات تشريعية تنظيمية وتنفيذية

بتدبير أمور المجتمع، وتسيير إدارات الدولة، وبذلك لاتتشخصن المرجعية ولا الشريعة كما كان عليه الأمر لدى جماعات الإسلام الراديكالي في السبعينات. أما العلاقة بالجمهور فقد صحّحها الإسلاميون الإيرانيون بالعودة إليه استفتاءً واقتراعاً وبشكل منتظم وعلى كل المستويات، وقد أظهر الجمهور هذا حرصاً على الإسلام ودولته لايقل عن حرص دعاته ومنظّريه، فقد ظل الإسلاميون العرب لعدة عقود ينقدون الآليات الديمقراطية بحجة أنها غربية مستوردة ويمكن التلاعب بها، لكنهم كانوا في الحقيقة يخشون الجمهور على الإسلام وعلى أنفسهم، وقد أظهر المثل الإيراني أنه لاداعي لتلك المخاوف، وأن جماهير الصحوة ذاتها، ومن ضمن التزامها بالإسلام والمصالح العليا لأوطانها وأمتها تريد أن تتولى إدارة أمورها بنفسها وليس من خلال طلائعها الثورية وحسب.

وتغيرت مواقع الإسلاميين الثقافية والسياسية في المجتمعات العربية في الثمانينات، فترك ذلك آثاراً واسعة في طرائقهم في التفكير والتصرف، فقد صاروا القوى الرئيسية في المعارضة السياسية في عدّة بلدان عربية، وعنى ذلك الحاجة لأمرين اثنين: إعادة النظر في أطروحاتهم حول السلطة والمجتمع، وإعادة النظر في فهم القوى السياسية الأخرى المعارضة أو الساعية للمشاركة في الحياة السياسية. ما عاد ممكناً اعتبار العنف الوسيلة الأفضل لمصارعة السلطات، والتصدي للقوى الاجتماعية المختلفة مع نظرتهم، فقد فهموا أنه كان من أخطائهم المدمرة التنظير للعنف أو ممارسته لما في ذلك من شرذمة للمجتمع، وتنفير للجمهور، واستهداف للناس في الوقت الذي كان المظنون أنهم بذلك يواجهون السلطات.

فالتغيير العنيف لايحظى بدعم الكثرة الساحقة من الناس حتى لو كانت تلك الكثرة لاتقف إلى جانب السلطات التي تصارعهم. أما القوى السياسية الأخرى في السلطة وخارجها فلها جمهورها وداعموها، ولايستطيعون هم الإنفراد بتمثيل المجتمع أو طموحاته، ولذلك فقد اتجهوا لإقامة تحالفات،

وللدخول في عمليات انتخابية حيث توافر لهم ذلك. ثم إنهم ماعادوا يعتبرون الإلتزام بالأعراف السلمية والسياسية الداخلية، والتفاوض مع السلطات، خطراً أو خيانةً للمبادئ التي يعتنقونها. وهذا معنى ظهور الأطروحات الفكرية والثقافية السلمية في كتاباتهم، والتنظيرات للتعددية السياسية والحزبية.

أما الجاليات العربية الإسلامية في أوروبا وأمريكا، والتي لجأ اليها الآلاف منهم عندما كانوا ملاحقين في الستينات والسعبينات؛ فبدت لهم في الثمانينات ملتزمة بإسلامها وذاتيتها إلى حدود لاتقل عن التزام الجمهور في البلاد العربية والإسلامية، وقد تمكن كثيرون من خلال الانفتاح والمعايشة والمشاركة أن يصبحوا فعالين في المجتمع والسياسة والتقدم العلمي والثقافي في بلدان الاغتراب أو اللجوء، وهذه آفاق للحياة الإنسانية تعطي معاني أخرى للغرب المكروه والملعون في كتاباتهم منذ الأربعينات، ولذلك لامعنى (لفقه الأقليات)، وفقه (الضرورة) الذي طوّروه في السبعينات، والذي شدد على الانفصال عن الحياة الغربية من أجل الإبقاء على إسلامهم وذاتيتهم وخصوصياتهم، فالانتماء المتجدد هو الانتماء المنفتح المتواصل، لا المنغلق أو المنعزل؛ وإلا فما معنى المشروع العالمي للإسلام وسط الخوف على الهوية، والخوف على المصير؟

لقد حاولت في هذه المداخلة المسهبة بعض الشيء أن أقرأ بعض وجوه التغيير في الفكر الإسلامي المعاصر في ضوء إشكالية الهوية التي طرحت بقوة في عقود القطيعة السالفة، وماتزال مسألة الهوية تلعب دوراً مهماً في أطروحات الإسلاميين والقوميين على حد سواء. كما أن نهج التأصيل مايزال شديد الجاذبية انطلاقاً من الخوف على الهوية بالذات، لكن الخروج من الأمرين ضروري لاستقامة الفكر والتوجه من جهة، وإقامة علاقة صحية مع الداخل والعالم من جهة ثانية.

الأصولية الإسلامية والإرهاب

د. احمد موصللي *

قامت الصحافة وكتابات علماء الاجتماع والسياسة، من الغربيين والشرقيين، بإضفاء نعوت مختلفة في وصف ظاهرة العودة إلى الجذور الإسلامية، قال البعض إنها نهضة أو أصولية أو يقظة أو صحوة، وقال آخرون أنها تشدد أو تجديد أو عودة إلى الإسلام، وما اختلاف الوصف هذا إلا نتيجة شمولية الصحوة برغم التركيز على أصلٍ من أصولها. أما التركيز المبالغ به عن الطابع السياسي للحركة الإسلامية فيهدف إلى تحوير للمغزى الحقيقي لدور الإسلام الإيماني وإلى حصر الصحوة الإسلامية ببعض الحركات الإسلامية أو حتى بعض فصائلها. إلا أن الحقيقة أن الصحوة تشمل جميع قطاعات المجتمع وليست محصورة فقط بحركات سياسية محددة، وسيتبين لنا هذا من خلال دراسة الحقل العام المؤلف من العوامل التالية التي تزكي هذه الصحوة وتقود إلى انتشارها.

(*) أستاذ في الجامعة الأمريكية في بيروت، دائرة العلوم السياسية، له العديد من المؤلفات، منها:
ـ الأصولية الإسلامية والنظام العالمي، مركز الدراسات الاستراتيجية، 1992.
ـ قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي، 1993.
إضافة إلى مؤلفاته باللغة الانكليزية.

كان ومايزال وعي الأمة الإسلامية بكينونتها ودورها من التاريخ في صراع دائم مع القوى السياسية المهيمنة من مراحل التاريخ المتعاقبة، هذا الوعي ماهو إلا نتيجة تحرير الإسلام للفرد من الأنانية وبالتالي التركيز على مشاكله الذاتية وتحويل مشكلته المادية إلى صراع فكري يتمحور حول الهوية، وعندما يتواجد أفراد مسلمين على هذه الدرجة من الوعي، يتحول هذا الصراع من مفهوم نفسي إلى وعي اجتماعي وثقافي وسياسي يتبلور من عمليات توليد ردود فعل تتمثل في خطاب سياسي يحدد القيم ويسترجع التراث ويولد حركية ديناميكية منظمة، ويؤدي كل هذا إلى المشاركة في العمل السياسي وخاصة عند الشعور بأن التراث والكينونة والصيرورة التاريخية هي في مواجهة شاملة وكاملة مع الخارج أو الآخر الذي يحاول طمس الهوية الإسلامية حتى يسهل انقياده.

شهدت الأمة منذ بداية الإسلام حركات نهضوية وثورية وتغييرية وخاصة عند الهزائم العسكرية أو الغزو الأجنبي أو الشعور بالانحطاط، وقامت في القرنين التاسع عشر والعشرين حركات إسلامية عديدة، كالوهابية والسنوسية والمهدية، ولاتعود نشأة مثل هذه الحركات في الأساس إلى ضغوطات الأوضاع الاقتصادية أو اكتشاف النفط، لكن العامل الأهم هو المقومات الروحية والحضارية للإسلام، فالحركات الإسلامية نشأت قبل التنمية النفطية، كحركة الإخوان المسلمين. إذ أن الإسلام يحافظ على الأصالة والذات رافضاً الفساد الأخلاقي ومسترشداً بماضٍ مجيد وأخلاقي مازالت صورته المثالية الأخلاقية قائمة في نفوس المؤمنين يحثهم على تطوير المجتمع مع استمرارية الماضي وتحديد الهوية تحت شعار الإسلام.

فالحركة الإسلامية لم تأتِ من عدم، بل هي خلاصة تراكمات تاريخية وتراثية حركتها تحديات فكرية وسياسية وثقافية وعوامل اقتصادية واجتماعية وثقافية. وهدفت أغلب الحركات الإسلامية وعلى مر العصور إلى تحرير الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي من شوائب الفكر والسلوك وإلى تحرير

الفكر الإسلامي من جموده والواقع من فساده.

ومن أهم الحركات الإسلامية في تاريخنا الحديث الوهابية التي استلهمت فكر ابن تيمية وحاولت إعادة تأسيس المجتمع والفكر على مفهوم التوحيد والسلف الصالح، وتحولت السنوسية والمهدية من طرق صوفية إلى حركات سياسية ضد تدخل القوى الأجنبية في ليبيا والسودان. من الناحية الفكرية، تتبعت السنوسية فكر الإمام الغزالي وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وكان لجمال الدين الأفغاني أثر كبير في تحريك مشاعر المسلمين بفلسفته التوحيدية الإسلامية، وفي مطالبته بتحرير أراضي المسلمين، وفي تطوير المجتمع والتخلص من الاستبداد، وكذلك قام محمد عبده (1849-1905) ورشيد رضا (1865-1935) بإحياء الفكر الإسلامي، فرأى رضا أن نهضة الأمة الإسلامية تتطلب إحياء الفكر وإقامة الدولة الإسلامية من أجل ضمان الأسس الأخلاقية للمجتمع، فطالب بالعودة إلى القرآن والسلف، وركز محمد إقبال (1875-1938) وأبو الأعلى المودودي (1903-1979) على تجديد الفكر عن طريق الاجتهاد.

فدعا المودودي الذي أنشأ (الجماعة الإسلامية) في باكستان إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الإسلام كأسلوب حياة ونظام متكامل، كما لعبت حركة الإخوان دوراً مهماً في الدعوة لإقامة دولة إسلامية على أساس الشريعة الإسلامية، كما طالب سيد قطب لاحقاً الأمة بالخضوع لإرادة الله سياسياً واجتماعياً على أساس معايير الشريعة المستنبطة من القرآن والسنة.أما الثورة الإيرانية فهي نتاج تاريخ طويل لسخط الشعب فجرته الظروف الاجتماعية والسياسية والدينية، وتقوم اليوم الحركات الإسلامية في مصر وتونس والجزائر والأردن ودول آسيا الوسطى الإسلامية وفي غيرها من الدول بالمطالبة بإعادة دور الإسلام إلى الحياة الاجتماعية والأخلاقية وإلى إقامة الدولة الإسلامية.

إن العالم في العصر الحديث يحكمه نظام دولي ارتبط في الوعي

الإسلامي والعرب بظلم الغرب للمسلمين وتقوية السيطرة اليهودية والصهيونية على العالم ككل وعلى العالم الإسلامي بصورة خاصة (وعد بلفور، معاهدة سايكس ـ بيكو، قيام إسرائيل) ويقوم النظام الدولي الجديد بتنمية خصائصه والتي تؤدي في العالم الإسلامي إلى زيادة الضعف والتخلف والتجزئة والتبعية عن طريق تجريد العالم الإسلامي من الأسلحة غير التقليدية والقدرات العلمية والتكنولوجية والصناعية والتحكم بالسياسات التنموية الداخلية عن طريق السيطرة على مصادر المواد الخام عالمياً واحتكار الأسواق العالمية وسياسة الفرض والإخضاع والتهديد باستخدام القوة وإثارة قضايا حقوق الإنسان كسلاحٍ في وجه الدول العربية والإسلامية.

قام العالم (المتحضر) اليوم بمحاصرة ليبيا بسبب قضية تفجير طائرتي ركاب أمريكية وفرنسية. أما إسقاط إسرائيل عام 1973 لطائرة ليبية مدنية وعلى متنها 111 راكباً وإسقاط سفينة عسكرية أمريكية لطائرة ركاب إيرانية عام 1989 فهذا تم التغاضي عنه واعتباره مجرّد خطأً تقني تمحى آثاره باعتذار رسمي في أحسن الأحوال، لكن عندما تتحول هذه الطائرات إلى الجنسية الغربية، فإنه يصبح صراعاً حضارياً لايسمح بالسكوت عن مثل هذا العمل البربري، وقد استغلت قضية الطائرتين من أجل وصم العرب والمسلمين بالإرهاب والتخلف وخرق القانون وعدم الأهلية لإدارة أمورهم. عندما يغزو العراق الكويت تقوم الدنيا ولاتقعد، أما عندما تدك منازل المسلمين فوق رؤوسهم ويفتك الصرب بآلاف المسلمين فإن الأمم المتحدة والقوة وراءها تكتفي بالمواقف المنددة والشاجبة، ما أدى حتى بجامعة الأزهر إلى اتهام الأمم المتحدة بالتراخي والتهاون في شأن البوسنة والهرسك!.

لكن لماذا هذا القتل الوحشي والتهجير القسري؟ الجواب هو أن المسلمين يريدون إنشاء دولة أصولية على نمط الدولة الإيرانية، مستغلين المعدل المرتفع في معدلات الولادات لديهم لتحقيق غالبية مطلقة تفوق نسبتهم الحالية التي تبلغ حوالي 42 في المئة.. فالمسلمون يدمرون باعتبار ما يريدونه للمستقبل،

وكذلك الحال مع الفلسطينيين، فهم جزء من هذا العالم الذي يقول عنه رئيس وزراء إسرائيل زعيم (ليكود) الحالي، بنيامين نتنياهو لجماهير الغرب: «يجب أن يكون واضحاً لدى الجميع أن صراع الغرب ضد الإسلام هو محاولة لنشر الحضارة بين البرابرة؟» فردّ عليه وعلى الصحافة الغربية أيضاً ادوارد دجرجيان مساعد وزير الخارجية الأمريكي لشؤون الأوسط رداً خجولاً بأن الإسلام «لايتناقض مع القيم الغربية» وأكّد أن الحرب الباردة لم تستبدل بتنافس بين الإسلام والغرب؟ لكنه أضاف أن أمريكا تختلف «مع أولئك الذين يستبدلون التعاطي البناء مع بقية العالم بالمواجهة الدينية والسياسية، والذين لايشاركوننا التزام حل النزاعات سلمياً خصوصاً النزاع العربي ـ الإسرائيلي، ومع أولئك الذين يسعون إلى تحقيق أهدافهم بالقمع والعنف».

فالنظام الدولي الجديد عند الكثير من الإسلاميين هو عازمٌ على منع الإسلام من استئناف دوره الحضاري وهو امتداد للحروب الصليبية والحملات الإستعمارية القديمة التي لاترمي فقط إلى السيطرة على النفط وإعادة تقسيم المنطقة العربية بل تدمير الثقافة الإسلامية والهوية العربية، فالمواجهة هي مواجهة حضارية ـ ثقافية بأشكالٍ سياسية لتحكيم الإسلام كنموذج حياة ومجموعة قيم وآليات وقواعد سلوك وأعراف تتناقض مع الليبرالية الغربية [قارن مثلاً ما حدث في قضية سلمان رشدي وآياته الشيطانية وكيف دافع الغرب عنه مع مهاجمة كلود بارو للإسلام].

ويقوم الإعلام الغربي على العموم بتشويه صورة العرب والمسلمين في الوعي العام، فالمسلم هو مخرّب يقاوم وجود إسرائيل الضعيفة ويقاوم الحضارة الغربية ومصالحها الاقتصادية في المنطقة، والعربي يمثل في الإعلام وخاصة في الأفلام بأنه فاسق وغادر ومخادع ومتعطّش للدم، ومنحلّ جنسياً، وفوق هذا، مازال راكباً للجمال. وخلال أحداث الحرب الثانية في الخليج، كانت وسائل الإعلام الأمريكية تظهر صورة لبعض الجمال في

الصحراء كلما تحدثت عن الجزيرة. وكذلك، فإن ثورة المسلمين تجعل لهم تأثيراً وتدخلاً في الاقتصاد الأمريكي [قضية فيرست أميركان ناشيونال بنك، أو بنك الاعتماد والتجارة].

ويريد الغرب تكريس انتصاراته العسكرية وتكنولوجيته إلى انتصارات سياسية وثقافية تلغي الهوية الخاصة للآخر وتؤكد الجوهر الحضاري المتفوق لحضارة الرجل الأبيض مما يؤهلها إلى تبوّء سدة الحاكم والحكم والقاضي الذي تمثل مصلحته الذاتية مصلحة العالم بأسره، لهذا يصرّ الغرب مثلاً على محاكمة المتهمين الليبيين في تفجير الطائرة في الغرب، إذ إن العرب وليست ليبيا فقط متخلّفون ولايعرفون التقاضي العادل، وقد رفضت حكومات أميركا وفرنسا وبريطانيا موقف المؤتمر الإسلامي ومقترحات الجامعة العربية بتشكيل لجنة تحقيق دولية وأصرّ النظام الدولي الجديد على المحاكمة لأنه المرجع الوحيد القادر على البت بهذه الأمور، كذلك أثيرت قضية حقوق الإنسان في سورية من أجل الابتزاز السياسي بينما كان الفلسطينيون والعديد من الإسلاميين في دول عديدة يتعرضون للتعذيب والإعتقال والتنكيل.

إذاً ما يحدث اليوم يؤكد الفكرة القائلة بأن المجتمع الدولي (أو الغربي، بتعبيرٍ أصح) يستخدم الحق المزدوج للقانون والشرعية الدولية! فالغرب يكيل بمكيالين ويقيس بمقياسين، فالمسيحية الأصولية تبنت ضرورة دعم إسرائيل من أجل انتصارها تحقيقاً لنبوءة توراتية، كما دعم العلمانيون الصهيونية، ويحاولون جعل الإسلام البديل الأيديولوجي للخطر الشيوعي، فالإسلام يمتد من شواطئ البحر المتوسط إلى الصين ويشمل الدول العربية والجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى مما يؤهلها إلى إنشاء امبراطورية إسلامية وامتلاك أسلحة نووية مهددة بذلك السلام في العالم.ولهذا، تقوم حكومة الولايات المتحدة اليوم بالاشتراك مع حكومة إسرائيل بـإرسال وفود مشتركة من أجل إنشاء اتفاقيات تجارية وصناعية مع الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفياتي المنحل، فالحركات الإسلامية في حالة تجذر وتتجاوز

تأثيراتها الحدود المألوفة الفاصلة وتتفاعل وتتأثر ببعضها البعض، فهي مثلاً تعم المغرب العربي ودول آسيا الوسطى وغيرها من المناطق، وتحاول إسرائيل الاستفادة من هذا عن طريق طرح نفسها كقيمة استراتيجية وكرأس حربة في محاربة الأصولية الإسلامية التي تهدد المصالح الاستراتيجية لكل من الولايات المتحدة وروسيا وإسرائيل، فهي تساعد الجمهورية الصربية في قتل المسلمين واحتلال أراضيهم ومع جمهوريتي أرمينيا وجورجيا بإثارة مخاوفهما من الجمهوريات ذات الأغلبية الإسلامية، فأعلن رئيس إسرائيل حاييم هارتزوغ في زيارة لأوروبا أن الإسلام هو الخطر القادم.

كذلك تحاول إسرائيل إظهار أهميتها الاستراتيجية عن طريق تكريس وضعها كمركز متقدم لتخزين الأسلحة التي قد يستعملها الغرب مجدداً في الشرق الأوسط والتي يجب سحبها من أوروبا، وهي كذلك تقوم بدور الحد من طموح الدول القومية كسورية والدول الإسلامية، إذ أنها تمثل نقطة انطلاق الغرب من محاربته للقومية العربية والأصولية الإسلامية. وهذا بالمقابل يتطلب غضّ النظر عن الانتفاضة القومية والإسلامية في فلسطين وإنهاء مشكلة الفلسطينيين وكذلك الجولان وجنوب لبنان.

ولابد من الذكر أن الصدمات العسكرية بالإضافة إلى الحملات التبشيرية هي بداية الاحتكاك والتعامل بين الغرب والمسلمين على نطاق كبير خاصة مع حملة نابليون على مصر عام 1789، هذا كرّس في فكر المسلمين والعرب تفوق الغرب العسكري ودوره كقوة استعمارية بقوة السلاح من أجل نهب ثروات المنطقة وإزالة مقوماتها الحضارية والصناعية، وتعمقت هذه الصورة في وعي الأمة بعد الحرب العالمية الأولى وعبر معارك التحرر، وفي إقامة دولة إسرائيل على أرض سلخت من أصحابها الشرعيين، وفي تقسيم العالم الإسلامي وإقامة الانتداب والوصاية على هذه الأمم المتخلفة وآخره الحملة على ليبيا، وتحاول أمريكا اليوم وتحالفها الغربي إزالة البيئة الاستراتيجية النووية وأسلحة الدمار الشامل ووسائل إطلاقها، إذ أنه من الممكن أن تتمكن دول

عديدة كسورية وإيران وليبيا من امتلاك أسلحة دمار شامل، مهددة بذلك المفهوم الأمريكي للسلام، ومن هنا يمكن فهم إصرار الولايات المتحدة وإسرائيل على وجوب تدمير القدرات الكيماوية وغير التقليدية عند العرب والمسلمين، إذ أن قيام دول غير تقليدية في العالم الثالث وباستثناء إسرائيل طبعاً يمثل تحدياً للهيمنة الرأسمالية الإمبريالية ولهيمنة الشمال على الجنوب، فالضغط العسكري من قبل تحالف دول الشمال يهدف إلى إحكام السيطرة على الجنوب وقمع الاضطرابات والتمردات والثورات.

لقد طرحت العديد من الحركات الإسلامية نموذج الدولة الإسلامية والصحوة الإسلامية بديلاً عن الدولة القومية ــ القطرية والقومية ــ العلمانية. إن النماذج التي تبنتها الدول القطرية بعد الاستقلال عن الغرب فشلت في أغلب الأحيان لأنها قامت دون النظر إلى الطريقة الإسلامية التقليدية للمجتمع، فتحت ذريعة التنمية قامت حكومات هذه الدولة بسحق البنى التحتية والفوقية دون مراعاة لمشاعر الشعوب الإسلامية وطموحاتها، فتم نقل النماذج والمؤسسات والدساتير والقوانين دون روحيتها ودون النظر إلى الإمكانيات والظروف الطبيعية للمجتمعات المستوردة. هذا قد أدى إلى انقطاع مع الماضي لكن دون قدرة على تطوير حقيقي للحاضر. كذلك فرضت معظم هذه النماذج بالقوة ودون هوادة تحت شعار قومية تشكل بحد ذاتها نماذجاً فكرية مستوردة، إذ لم يكن يدور بفكر القائمين على المؤسسات ومنظري الدولة القطرية والقومية والعلمانية أن فاعلية هذه النماذج تتوقف على ملاءمتها لطبيعة الشعوب وللتطور الطبيعي الاجتماعي ولتأصلها في وعي الأمة ولتاريخ الأمة الذي لعب فيه الدين دوراً أساسياً.

وإذا بالنخب الحاكمة بعد الاستقلال ترفض القيم الإسلامية وتحدث آليات للتحديث على غرار النمط الاستعماري والإمبريالي، وطبقت هذه النخب عشوائياً معايير الغرب في التقدم والحداثة والتمدن، ضاربةً بعرض الحائط بالأسس المعيارية الإسلامية الأخلاقية والاجتماعية والسياسية

والعقائدية، فأصبح المؤمن يعاني من دولة انفصلت في أكثر الأحيان عن أسس الإسلام الشرعية ومزّقت البنية الأخلاقية للمجتمع. زاد في هذه المشاعر نكسات الدولة القطرية وخاصة نكسة 1967، إذ كان لانتصار إسرائيل في حرب 1967 دور أساسي في توليد عقدة نقص عند المسلمين والعرب، فالأراضي العربية المقدسة اعتُدي عليها من قبل دولة تقوم على العقيدة، فلايحارب العقيدة إلا عقيدة أشد، ولا يهزم الدولة الدينية إلا دولة دينية أقوى.

ومن تداعيات حرب الخليج الأخيرة انهيار متزايد لشعبية القومية العلمانية، التي تؤدي مثل هذه الكوارث بالإضافة إلى فشل نماذج التنمية الحقيقية والسياسة القومية إلى سخط وغضب الشعوب الإسلامية وإلى تحولها باتجاه نقد الأنظمة الحاكمة وخطاباتها السياسية عن طريق نقد الأيديولوجيات القومية وإلى الدعوة إلى العودة إلى التراث الإسلامي لاستلهام البديل.

فالتيارات السياسية الداخلية تضغط شعبياً من أجل المشاركة في القرار السياسي، ومن أجل إدخال الإسلام كمرتكز أو المرتكز الأول في الحكم (الجزائر، تونس، مصر، الأردن..) لكن مشاكل الدول العربية السياسية والاجتماعية باختلاق شرعياتها لاتسمح لها بالدخول في ديموقراطية حقيقية، فهي مخيمات مفككة ومركبة (العراق، السودان) كذلك، فإن العديد من القوى الإسلامية تطالب الديمقراطية كوسيلة لا كمبدأ سياسي. إن أسس الديمقراطية، وهي المشاركة في السلطة والمحاسبة العامة، غائبة في أغلبية الدول الإسلامية، كما أن القوة المركزية في الدول العربية على سبيل المثال منذ الحرب العالمية الثانية، مطلقة بسبب توظيفها للعدد الأكبر من القوى العلمانية وبسبب سيطرتها على جميع شؤون الحياة. فالحكومة مركزية وذات إدارات ضخمة وجيوش كبيرة، ففي مصر والعراق، مثلاً، تضاعف عدد الموظفين في عشرين سنة إلى تسعة أضعاف بالإضافة إلى ازدياد أعداد

القوات الأمنية والعسكرية، وقد أدت عملية التصنيع، مثلاً، إلى شبه إزالة للزراعة التقليدية في الريف مما أدى إلى هجرة ضخمة للفلاحين إلى المدن وخلق أحزمة فقر في داخل وحول المدن الكبيرة في مصر وتركيا وإيران والجزائر مثلاً، فيعاني هؤلاء النازحون من مشاكل اقتصادية وثقافية وأخلاقية كالبطالة ونقص المسكن وتمزيق العائلة ومشاكل في الهوية.

إن غالبية الأيديولوجيات حول القومية سهّل على الدولة فرض مفهوم القومية والاستبدادية على المجتمع باسمها، إلا أن القومية وخاصة بعد الضربة الأخيرة التي تلقتها على أيدي دعاتها ومعارضيها على حدٍ سواء، كبت كبوة أخرى مع خسارة العراق للحرب، إذ أن مفهوم القومية، والذي فرض في معظم الأحيان مع فرض مؤسسات حديثة كالبرلمان والإدارات العامة في محاولة لتجاوز خصائص أخرى كالدين والقبيلة والعائلة، خسر مبرر وجوده وخسرت معه مشروعية الدولة التي رفعت رايته. هذه الأمور تفسح في المجال بالمطالبة الشعبية بالمشاركة عن طريق الشورى (الديمقراطية؟) في صنع القرار السياسي وفي إدارة شؤون المجتمع وفي إحداث تغييرات أيديدلوجية.

❖ السياق الدولي الحالي

يقول تشومسكي إن النظام الجديد يقوم على السيطرة الاقتصادية لثلاث قوى وسيطرة فكرية أحادية عن طريق إعادة هيكلية النظام الإمبريالي السابق بعد انهيار الاتحاد السوفياتي والمعسكر الشيوعي، أي أن ثقافة واحدة ستقوم في مواجهة ثقافات وشعوب العالم الأخرى.

فالغرب يقوم على إلحاق كل المجتمعات به وفي سوقه الرأسمالي، وينصّب مسار تاريخه كتاريخ عالمي لكل الشعوب، هذا يجعل من ثقافته الثقافة المركزية التي يجب على ثقافات الأطراف اللحاق بها، من هذا المنطلق، ولأن المسلمين والعرب خارج هذه الرؤية الحضارية ويمثلون تحدياً معيارياً للغرب، فإنه لاتعايش معهم إلا بمقدار اندماجهم في الحضارة الغربية،

فالمشكلة تكمن في أن الإسلام ولّد حضارة أكبر من أن تبلع وأقوى من أن تستوعب، إذ أن هيمنة المركز الواحد لاتستقيم ورؤية المسلمين لحضارتهم ودورهم العالمي، فالأمه الإسلامية والعربية مازالت في مواجهة مع أفكار وممارسات ومؤسسات تحاول قلعه من جذورهم وفصله عن أصالته.

واليوم هناك اتجاهان في الولايات المتحدة يتحاوران ويتصارعان في محاولتيهما لفهم الأصولية الإسلامية وكيفية تعامل الولايات المتحدة معها، وقد انعكس هذا في ما مضى على الإدارة الأمريكية نفسها. فوزارة الخارجية على سبيل المثال، حاولت استيعاب هذا التيار والتحاور معه، بينما تقوم وزارة الدفاع بالنظر إلى الأصولية على أنها خطر أيديولوجي وجيوسياسي، ولهذا لابد من تحطيمه.

سأحاول في هذه المقالة، أولاً عرض آراء الاتجاه المناهض للحركة الإسلامية، ومن المفيد هنا التركيز على دراسة صدرت حديثاً، عن معهد كيتو (*Cato Institute*) في واشنطن العاصمة، لليون هادر، رئيس مكتب صحيفة الجيروزاليم بوست الإسرائيلية والباحث في المعهد نفسه، يعنون هادر تحليله السياسي بعنوان: (الخطر الأخضر): خطر التهديد الأصولي الإسلامي، إذ أن انتهاء الحرب الباردة جعل الإدارة الأمريكية تبحث جدياً عن أعداءٍ جدد، منهم: عدم الاستقرار في أوروبا سواء عن طريق نهضة أوروبا، أم إمبريالية روسية حديثة والانتشار العسكري النووي والإرهاب. وجاء الخطر (الأصفر) على رأس اللائحة بسبب الخطر الاقتصادي الذي تمثله شرق آسيا، ثم يلي الأصفر الأخضر المتمثل في الأصولي الإسلامي الشرق أوسطي، أكثر من هذا لقد اخترعت مجلة الايكونوميست (*The Economist*) تعبير (فندي) (*Fundie*) على أنه مخلوق مشابه في مظهره للإمام الخميني ومسلّح بأيديولوجيا متشددة ومجهز بالأسلحة النووية وعاقد العزم على إعلان الجهاد ضد الحضارة الغربية[1].

بل إن جورج ويل (*George Will*) وهو معلّق سياسي معروف، ومشهور

بعدائه للعرب ومناصرته لإسرائيل يقول إن المعركة الألفية بين المسيحية والإسلام قد تنفجر مجدداً، وجاء هذا في ردّه على سؤال عن إمكان احتفال الغرب بمولد النبي بعد عشرين سنة من الآن، أي معاملة المسلمين كجزءٍ من الحضارة الغربية.

ومن الواضح أن خطراً جديداً تحاول الصحافة الأمريكية غرسه في نفوس الأمريكيين[2] وتروج ضده، على أنه أكثر شراً من اللينينية الماركسية. لقد أدى نهوض الإسلام السياسي في شمال افريقيا وخاصة في الجزائر ونشوء عدة دول إسلامية في آسيا الوسطى، بالإضافة إلى العلاقات الإقليمية والدولية بين إيران والسودان، إلى اعتبار الإسلام قوة ضد الديمقراطية والعدو العالمي للولايات المتحدة[3].

لنقرأ ما يقوله أحد المعلّقين السياسيين في الواشنطن بوست إن الأصولية الإسلامية هي حركة ثورية عدائية يماثل عنفها وتشددها الحركات البولشفية والفاشية والنازية في الماضي، وهي حركة استبدادية وضد الديمقراطية وضد العلمانية، لذا لايمكن استيعابها في العالم المسيحي العلماني، وبما أن هدفها إنشاء الدولة الإسلامية المستبدة، فلابد أن تقوم الولايات المتحدة بوأدها عند الولادة[4].

إن نموذج التعارض هذا بين الإسلام والغرب بدأ في الانتشار في واشنطن العاصمة، وهذا يذكرنا بالتطورات التي حدثت في الصحافة الأمريكية قبل أزمة الخليج وفي الأشهر التي سبقت الحرب لقد تمكنت قوى عديدة، بالإضافة إلى بعض اللاعبين من الخارج، وعبر استغلالها للإعلام، من جعل صدام حسين (الرجل الأكثر خطورة في العالم) وأحد أهم أعداء الولايات المتحدة بعد انتهاء الحرب الباردة، هذه التطورات، بالإضافة إلى الإدعاء بأن العراق يعمل على السيطرة على الشرق الأوسط، أدت إلى تمهيد تقبّل الرأي العام الأمريكي وكذلك النخبة الأمريكية للتدخل في الخليج.

إلا أنه لابد من القول أن هناك فرقاً بين الصورة التي رسمت عن صدام

حسين والخطر الأخضر إذ أن صدام اعتبر رجل شارع خطير قام بالخروج على أسس اللعبة الموضوعية، ولذا يمكن لواشنطن إنهاؤه عسكرياً، فصدام قد شكل تهديداً للتوازن الإقليمي، وليس للأسلوب الأمريكي في الحياة.

أما التهديد المفترض والآتي من إيران والإسلام السياسي فيختلف في طبيعته. ويصور الصراع بين الإسلام السياسي والغرب على أنه صراع لايحتمل إلا نجاح طرف وسقوط الآخر. إن آيات الله في إيران وحلفاءهم لايمكن استمالتهم بالأساليب العسكرية والسياسية التقليدية مع أنه من الممكن التوصل إلى تسوية تكتيكية معهم. كما حدث في شأن الرهائن الأمريكيين في بيروت، إلا أن البعد الاستراتيجي يقوم على صراع طويل الأمد.

وكما كان الأمر مع الخطر الأحمر في فترة الحرب الباردة، فإن الخطر الآخضر ينظر إليه على أنه سرطان دولي يفتك بالقيم الغربية، لهذا يجب تحضير الشعب الأمريكي لصراعٍ لاهوادة فيه ولانتقاء سياسة احتواء ومبادئ عملية جديدة والتعامل مع نخبة جديدة في السياسة الخارجية، أي الخبراء في الإسلام وشؤونه.

ويبدو أن هناك إشارات عديدة إلى أن عملية خلق هذا الخطر الكبير من حوادث متفرقة ومجموعات صغيرة في العالم الإسلامي قد بدت، وما انفجار نيويورك وما يفعل منه إلا في هذا الاتجاه. إن أطروحة الخطر الأخضر يستمر الآن استعمالها لتفسير الحوادث العديدة المتفرقة في المنطقة (والآن في الولايات المتحدة!)، كما أن طهران حلّت مكان موسكو كمركز للتخريب الأيديولوجي والتوسع العسكري، والإسلام كبديل روحي للشيوعية.

لقد قال أحد المعلّقين السياسيين: يبدو أن الإسلام مناسب لملء دور الشرير بعد زوال الحرب الباردة «فهو ضخم، ومخيف، وضد الغرب، ويتغذى على الفقر والسخط»، «كما أنه ينتشر في بقاعٍ عديدة من العالم، لذا يمكن إظهار خرائط العالم الإسلامي على شاشات التلفزيون باللون الأخضر،

كما كانت الدولة الشيوعية تظهر باللون الأحمر»[5].

وقد بدأ فعلاً خبراء السياسة الخارجية باستعمال مصطلحات الحرب الباردة لوصف الصراع الآتي مع الإسلام، فهنا مناقشات حول ضرورة احتواء النفوذ الإيراني حول العالم، وخاصة في أواسط آسيا، فقد زار وزير الخارجية السابق هذه الدول للدلالة على هذه الضرورة، كما يقوم الاستراتيجيون الآن برسم الخطوط الحمر التي لايمكن للقادة الأصوليين تخطيها، فقد أعلن بيان مسؤول دبلوماسي في تشرين الثاني (نوفمبر) على وجوب امتناع الخرطوم عن تصدير الثورة والإرهاب[6].

كما نوّهت واشنطن بسياسة القمع التي مارستها الحكومة الجزائرية ضد الإسلاميين ومنعها من استكمال الانتخابات، ويبدو أن فكرة وجوب إيقاف الإسلاميين عند الحدود ماهي إلا صدى لنظرية الدومينو التي استعملت خلال الحرب الباردة، يقول آرنولد بيكمن (*Arnold Beichman*) الباحث في معهد هوفر انستيتيوت (*Hoover Institute*) إن لإيران أربعة أهداف جيواستراتيجية: جمهوريات آسيا الوسطى، المغرب العربي ومصر وغيرها من الدول ودول الخليج. ويقترح بيكمن، وهو من رافعي شعار الخطر الإسلامي، أن الهدف الأساسي الأول لإيران واستراتيجيتها المتشددة هو المملكة العربية السعودية، لذا فإن عدم تمكن العرب من وقف هذا التحدي ـ يحذر بيكمن ـ سيؤدي إلى إقامة ستار أخضر حول الشرق الأوسط ودول آسيا الوسطى والتي بدورها ستصبح توابع للدول الأكثر توسعية وعسكرة في العالم اليوم، وهو نظام أصبح فيه الإرهاب هو القانون الحاكم[7].

وكما ظهر من حادثة نيويورك، فإن مقولة التهديد الإسلامي أصبحت أكثر شيوعاً في بعض قطاعات مؤسسة السياسة الخارجية، ويشجع على هذا العديد من الدول الأجنبية التي تحبذ رؤية الولايات المتحدة منغمسة في صراع مع الإسلام. الخلاصة أنه قد أوجد خطر جديد في رأي هذا الاتجاه، ولابدّ من معالجته سريعاً وجذرياً.

إن السؤال الآن هو عن ماهية العوامل التي تعطي مصداقية للأسلحة والأدوات الأيديولوجية والحضارية التي يوظفها الإتجاه الأول المعادي للإسلام بأي هيئة تتشكل سواء أكانت أصولية أم إصلاحية أو حتى تقليدية.

يمكن الإشارة إلى عددٍ من العوامل؛ من أهمها ترويج بعض الأنظمة العربية لهذا الخطر، بالإضافة طبعاً إلى العامل الإسرائيلي، أكثر ما تخشاه بعض الدول العربية هو تحالف الحركات الإسلامية مع الولايات المتحدة وقيام هذه الحركات بامتصاص المخاوف الأمريكية حول مصالحها مما يؤدي إلى عدم معارضة الولايات المتحدة لقيام دول إسلامية. إذ إن هذه الدول تخوفت في السابق من احتضان الولايات المتحدة لمفكرين إسلاميين أمثال عمر عبد الرحمن وإعطائهم منبراً لشرح أفكارهم، مثل دعوة الدكتور حسن الترابي إلى جلسة استماع في الكونغرس الأمريكي.

ولاقتناع مصر وتونس والجزائر بوجود خطر أصولي على أنظمتها؛ تنسق هذه الدول في ما بينها لمكافحة الخطر الحقيقي أو الموهوم الآتي من السودان والمدعوم من إيران، مع محاولة تسويق الفكرة لدى الدول الأخرى، وخارج الإطار الإسلامي؛ في الغرب بالذات، وتحاول هذه الدول فرض مفهومها على الدول العربية الأخرى، ومحاولة عزل السودان عن العالم العربي، وربط نظامه وأيديولوجيته بإيران، وبالتالي ربط (الخطر العربي)، أي السودان، بالخطر الإقليمي، أي إيران. واعتبر بيان سابق للقمة المغاربية أن الظاهرة الأصولية تهدد استقرار كل المجتمعات المغربية وتطورها (الديموقراطي).

واتهمت وزارة الخارجية الأمريكية السودان بأنه أصبح مأوى للإرهابيين من حزب الله وحماس ومنظمة الجهاد الإسلامي الفلسطينية، واعتبر أن العلاقة بين إيران والسودان جعلت من الخرطوم مكان اتصال الجماعات الإرهابية.

وفي هذا السياق، يبدو أن الصوت الوحيد الذي يحاول تنقية هذه الأجواء هو سوريا، فهي ترى أن «هذه التحديات تفوق في أهميتها ونتائجها

على الوضع العربي الخلافات الجانبية بين إيران وأي دولة عربية، وهي خلافات تبدي سوريا استعدادها الدائم للتوسط من أجل تجاوزها»[8]. إذ إن العلاقات مع الدول الإسلامية تحتل أولويات السياسة الخارجية، كما يأتي الصراع العربي ـ الإسرائيلي في البرنامج الأساسي لسوريا.

أما إسرائيل، وهي العامل الثاني والأكثر أهمية في شحن الرأي العام الغربي لاضد الأصولية الإسلامية فقط بل من خلالها ضد الإسلام عامة، فلاتتورع عن وصف أهميتها الاستراتيجية اليوم، وخاصة بعد زوال الخطر الأحمر، على أنها القوة الوحيدة القادرة على وقف الخطر الأخضر، وبعد أن أعلن الرئيس كلينتون في لقائه مع رابين في لقاء القمة الأول في 3/16/ 1993، والذي ركز فيه على المسائل الأمنية في المنطقة ومسألة انتشار الأسلحة النووية، أعلن الرئيس أن الولايات المتحدة وإسرائيل شريكان في السعي للأمن ـ طبعاً بالإضافة إلى شراكة السلم والاقتصاد ـ كما شدد الرئيس كلنتون على أهمية مكافحة النشاطات العنفية والإرهابية.

أما رابين، فقد ركز في ردّه على أهمية مواجهة «جميع أنواع التعصب الذي يخلق الإرهاب القاتل، من النوع الذي نزل مؤخراً على هذه الشواطئ»، أي بمركز التجارة العالمي في نيويورك. كما دعا كل الدول الحرة إلى إيجاد السبل الآيلة إلى «احتواء خطر التطرّف»[9]. فإسرائيل تحاول منذ فترة طويلة، وخاصة منذ زوال الخطر الشيوعي، توجيه الأنظار إلى خطرٍ جديد يحفظ لها مكانتها الاستراتيجية المميزة في الشرق الأوسط لخدمة أهداف العالم الغربي، فهاهو حاييم هرتسوغ، الرئيس الإسرائيلي، يعلن في لاهاي أن حركة (حماس) الأصولية تشكل «قوة التدمير الرئيسية لعملية السلام في الشرق الأوسط»، وليس النزاع الإسرائيلي ـ العربي برغم أهميته[10].

وكان إسحق رابين قد ندد دائماً بالحركة الإسلامية، ومما قاله مؤخراً أنه لابد من احتواء «تهديد الإسلام المتطرف الذي تسانده إيران والذي يمثله

(حزب الله) في لبنان و(حماس) في فلسطين»، وقال: «إن السودان حيث يتواجد الإيرانيون أصبح قاعدة لأصوليي مصر وتونس والجزائر». وحذر بأنه إذا ما حدثت الكارثة وسقط النظام الهاشمي في الأردن، فليست منظمة التحرير هي من سيتولى السلطة، وإنما الإسلاميون الأصوليون الذين يشكلون أيضاً خطراً على النظام المصري[11].

أيضاً استغلت الجالية اليهودية في نيوجيرسي حادث تفجير مركز التجارة العالمي أيضاً، وقاد تظاهرتها الحاخام آفي ويس أمام جامع السلام، وحملت شعارات مسيئة إلى الإسلام، وبذلك تحاول الصهيونية إظهار الإسلام بمظهر الأيديولوجية المهددة لحضارة الغرب وأنظمته.

من الواضح إذاً، أن مقولة الخطر الإسلامي وإرهابه تتطور تدريجياً على طريقين، واللذين، رغم تناقضهما، يريان فيما يسمّى بالإسلام السياسي خطراً كبيراً، فإسرائيل «ذات القيمة الاستراتيجية في الشرق» حاملة لواء الحضارة الغربية.. أليست هي، كما تدعي، الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط! كما أن العديد من الأنظمة العربية تسعّر هذه المشاعر العدائية للإسلام السياسي من أجل ضمان ديمومة أنظمتها.

بالإضافة إلى هذين العاملين، هناك عوامل أخرى مهمة، منها ما يأخذ، مثلاً، طابع مراكز الأبحاث المعروفة بـ(*Think Fanks*)، وهي مؤسسات تغذي الإدارة الرسمية الأمريكية بالمعلومات والتحليلات. إن المنشورات الصادرة عن مثل هذه المؤسسات (العلمية) غالباً ماتكون موضوع بحث في جلسات الاستماع في الكونغرس والمؤتمرات العلمية العامة، وهذه بدورها تتحول إلى مقالات تنشر في الصحف والمجلات المعروفة مثل:الواشنطن بوست، والوول ستريت، والتايم، والنيويورك تايمز، هذا مايحدث الآن مع الخطر الأخضر، والذي سيصبح بعد قليل كثير الشيوع في العالم الغربي[12].

نختتم هذا المقال عن الخطر الأخضر، بما ورد في آخر عدد للنيوزويك في 15 آذار 1993، تظهر على غلاف المجلة صورة رجل ملتح يحمل القرآن

الكريم وبجانبه التالي: الغضب البارد، الإرهاب اليوم، الحلقة الإسلامية.

أما أحد العناوين الأساسية في الداخل فهو: العنف.. الإسلام (*Ruth Of Islam*).

الإحالات :

(1) "Fear of fundie", The Economist, Feb. 15, 1992, pp. 45-46.

(2) Abraham's Other Children: Islam an Enemy of the West? Policy Review 50. "Is Islamic Fundementalism, a New Red Scare?" New York Tims. jan. 29. 1992.

(3) Washington's Algerian Dilemmes, Washington Post. Feb. 6. 1992.

(4) Washington Post, January. 19. 1992.

(5) David Ignatius, "Islam in the West's Sights: the Wrong Crusade?" Washington Post, March. 8. 1992.

(6) New York Times, jan. 26. 1992.

(7) Washington Times. Feb. 28. 1992.

(8) السفير، 1992/2/7 .

(9) السفير، 1993/3/16.

(10) الحياة، 1993/3/6 .

(11) الحياة، 13/3/، 1992 وانظر أيضاً أحمد الموصللي، الأصولية الإسلامية والنظام العالمي (بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية، 1992) ص 5ـ94 .

(12) انظر مثلاً المقالات التالية:

* New York Times. jan. 1. 1992. (Muslim Mititant Big concern).
* Washington Post. Jan. 31. 1992. (Us fears Sudan Becoming Terrorist).
* Wall Street Jornal. March 16 (Islamic Fundamentalism's Rise in Sudan).
* New York Times. Feb. 6. 1992. (Us tp Contes Iran in Centeral Asia).

الإسلاميون والديمقراطية
قراءة في استراتيجية التصالح..
الحركة الإسلامية في لبنان «حزب الله نموذجاً»

د. طلال عتريسي *

لم ينقطع النقاش في السنوات الماضية حول الإسلام والديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية وفي أماكن أخرى من العالم، فقد برزت ظاهرة (الإسلامية) في العقدين الماضيين على الساحات الفكرية والسياسية والاجتماعية بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وبعد اقتراب الإسلاميين من السلطة ووصولهم إليها في بلدانٍ أخرى، وبعد أعمال عنف تبناها إسلاميون أو نُسبت إليهم، كما أصبحت الديمقراطية بدورها محور اهتمام عالمي بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وما رافق ذلك الانهيار من تأكيد على سيادة النظام الليبرالي الغربي و(نهاية التاريخ) وتعزز هذا الاهتمام بالديمقراطية من خلال نشاط المنظمات والهيئات الدولية والإقليمية، ومع الربط الذي قامت به الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا أحياناً بين تطبيق الديمقراطية وبين تجميد العلاقات أو تطويرها مع بعض البلدان في هذا العالم.

مع ذلك، أو بسببه، يصعب الحديث عن موقف موحد للحركات

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانية، ومدير مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، من مؤلفاته: في التربية وعلم النفس، اختلاف المفاهيم، مركز الدراسات الاستراتيجية، 1994.

الإسلامية من الديمقراطية، فهناك اتجاهات ومواقف متعددة بتعدد مرجعيات هذه الحركات الفقهية[1] وتجاربها العملية تتراوح بين الرفض التام وبين القبول والتصالح.

فمن يذهب من هذه الحركات إلى القبول (عبر المشاركة في المؤسسات البرلمانية والمؤسسات التمثيلية الأخرى) يستند إلى قاعدة (المصالح والمفاسد) وتحصين المسيرة وتحصيل المكاسب والتأثير بما يتاح من فرص على القرارات والتشريعات ومنع مايخالف منها العقيدة أو الآداب والأخلاق الإسلامية. والدخول إلى المجلس النيابي وفقاً لهذه القاعدة يخضع للرؤية السياسية في تحديد المصلحة ولايخضع من الناحية السياسية إلى المواقف المبدئية.. يعني أن «الحركة الإسلامية هي التي تحدد المصلحة أو المفسدة في الواقع وليس الموقف المبدئي»[2]، بينما يقبل اجتهاد آخر المشاركة لأن الديموقراطية في جوهرها لاتنافي الإسلام[3].

أما من يرفض فلايريد من خلال المشاركة إعطاء الشرعية للنظم الحاكمة (غير الإسلامية) ولايريد الانزلاق إلى لعبة السياسة لأن هذه اللعبة «لاعلاقة لها بالحق والباطل»[4].

ولايقتصر الاختلاف حول العلاقة بالديمقراطية والمشاركة النيابية على الإسلاميين وحدهم، بل لغير الإسلاميين أيضاً اتجاهات متباينة من مشاركة الإسلاميين فيها، بين من يعتبر هذه المشاركة فرصة لاستيعاب الإسلاميين والاستفادة من طاقاتهم بدلاً من سياسة العزل التي تدفع بهم إلى العنف، وبين من لايرى في مشاركة مماثلة سوى فرصة لانقضاض الإسلاميين التدريجي على السلطة توفرها لهم الديمقراطية التي سينقلبون عليها لاحقاً.

يلتقي مع هذا الإتجاه من يرى أن عداء الإسلاميين للديمقراطية ولجوءهم إلى العنف هو نتيجة تكوينهم التنظيمي والفكري والأيديولوجي نظراً لاعتقادهم بفكرة جاهلية القرن العشرين وبجاهلية الدولة والمجتمع ما يبرر محاربتهما أو مجاهدتهما، بينما يلتقي مع اتجاه تأكيد المشاركة من يفسر

عنف الحركات الإسلامية بالدفاع عن النفس ضد استبداد السلطات الحاكمة واضطهادها التي تضيق على الإسلاميين وترى فيهم الخطر الحقيقي.

ولايقتصر الخلاف حول طريقة التعاطي مع نظام الحكم على الإسلاميين وحدهم، فكل حركات المعارضة واجهت الإشكالية نفسها بين اتجاهٍ يريد أن يعمل من داخل النظام ومؤسساته، وبين من يريد الانقضاض عليه وإسقاطه لأنه لايعترف «بشرعية نموذج الحركات السرية المسلحة في أوروبا».

وإذا كان الإسلاميون لم يقدموا أجوبة نهائية حول رؤيتهم للديمقراطية وعلاقتهم بها بسبب «غياب تعريف جامع مانع للمفهوم»[5]، وتعدد تجاربه في بلدان العالم، فإن ذلك لم يسمح لسواهم في الوقت نفسه بتقديم مثل هذه الأجوبة، لكن البعد التاريخي لعب دوره أيضاً في هذه العلاقة المعقدة والملتبسة بين الطرفين، فالحركات الإسلامية لم تواجه مع نشوئها ما يمكن أن نسميه (تحدي الديمقراطية) على المستويين النظري والعملي، فقد وجدت هذه الحركات نفسها منذ مطلع هذا القرن، إلى جانب قوى وطنية وقومية في مواجهة احتلال أجنبي لبلادها أو حكومات تابعة لهذا الاحتلال، كثورة عبد القادر في الجزائر، والثورة المهدية في السودان، والثورة السنوسية في ليبيا، وثورة العشرين في العراق، والثورة العربية في بلاد الشام، ولم تتبدل لدى هذه الحركات أولوية (الغرب) وتحدياته طيلة عقود. لابل استمرت التساؤلات ومحاولات الإجابة عن علاقة المسلمين بهذا الغرب السياسي والثقافي، وعن أسباب تقدمه، إلى يومنا هذا، من خلال ثنائيات الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، والهوية والانفتاح على العصر.

ساعد على استبعاد (تحدي الديمقراطية) من برامج الحركات الإسلامية أن هذه الأخيرة لجأت بمعظم اتجاهاتها طيلة العقود الماضية إلى الالتزام بنشر الدعوة بعيداً عن السياسة بين أفراد المجتمع قبل الانتقال إلى مرحلة (التمكّن والاستخلاف)[6].

كما أن القوى السياسية والاجتماعية التي اعتلت سدّة الحكم في الدول

العربية والإسلامية قبل الاستقلال وبعده لم تقدم في معظم الأحيان نموذجاً (ديمقراطياً) في وصولها إلى السلطة أو في ممارستها لها..

لايعني ذلك أن النقاش حول علاقة الإسلام بالديمقراطية لم يخطر ببال علماء المسلمين ومفكريهم. أو أن الصدام والرفض كانا دائماً حصيلة هذا النقاش، بل ثمة كثير من الإشارات والمواقف التي تعكس لدى هؤلاء العلماء والمفكرين اهتماماً إيجابياً مبكراً بأطروحة الديمقراطية.. فقد بدأت الدعوات إلى التفاعل مع الغرب منذ منتصف القرن الماضي مع الكواكبي والأفغاني ومحمد عبده.. وهاهو حسن البنا المرجع الأول لكل الحركات الإسلامية التي تأثرت بتجربة (الإخوان المسلمين) يقرر ترشيح نفسه للانتخابات عن دائرة الإسماعيلية في مصر عام 1942 لأن «القواعد الأساسية التي قام عليها الدستور المصري، ليست بعيدة عن النظام الإسلامي ولاغريبة عنه»، ولأنه «ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم»[7]. وقد سار (الإخوان) لاحقاً، ومن مواقعهم المختلفة على هذا النهج، وعنهم انشقت أيضاً منظمات وحركات رفضت تلك الأفكار وذلك الأسلوب.

إن الصورة المعاصرة التي رسمت لإسلاميي اليوم يختصرها صنف واحد منهم هم أولئك الذين تبنّوا العنف خياراً لمواجهة السلطات في بلادهم، وهذه الصورة مليئة بمصطلحات الظلامية والرجعية والتخلّف والإرهاب والتبعية..، وعندما نتحدث عن اتجاه يتبنى العنف وهو ظلامي ورجعي فهذا يتعارض وفقاً لتلك الصورة مع الديمقراطية وأساليبها في العمل أو في التغيير كما يتعارض بطبيعة الحال مع الحياة الحديثة وما يجري فيها، ولكن الحقيقة ليست كذلك على الإطلاق، فأصحاب هذا الاتجاه لايمثلون خيار الأكثرية داخل الحركات الإسلامية. وفرضيتنا الأساسية أن الحركات الإسلامية باتجاهاتها الكبرى لم ترفض فكرة الديمقراطية أصلاً (مثال حسن البنا) لابل اتجهت تدريجياً ومن مواقع مختلفة إلى الانخراط الفعلي في أساليبها

ومؤسساتها. أما اتجاهات العنف النظري والعملي فكانت في أكثر من مكان وفي معظم الأحيان رد فعلٍ على عنفٍ مقابل بادرت إليه السلطة وأجهزتها ضد رموز إسلامية من علماء ومفكرين[8].

وما (قدمته) الحركات الإسلامية طيلة السنوات الماضية في كلٍّ من مصر والأردن وتونس والجزائر ولبنان (الذي سنعود إليه لاحقاً) وحتى في تركيا وبعض البلدان الخليجية للمشاركة في الأطر الدستورية النيابية وغير النيابية على مستوى (قبول) الآخر غير الإسلامي، وإعلانها رفض العنف الداخلي، وتغيير التسمية الإسلامية (الجماعة الإسلامية في لبنان أصبحت حزب الإصلاح، وحركة الاتجاه الإسلامي في تونس أصبحت حركة النهضة..)، يؤكد تنامي هذا الاتجاه التصالحي الاستراتيجي للحركات الإسلامية مع (الديمقراطية) وأساليبها. كما أن ماكتبه علماء وفقهاء ومفكرون إسلاميون في المجال نفسه يعتبر تأصيلاً نظرياً لهذا التصالح مع الديمقراطية[9].

وما حصل خلال العقدين الماضيين على المستويات السياسية والاستراتيجية إقليمياً ودولياً جعل أطروحة الديمقراطية أكثر سخونة على قائمة التحديات التي ينبغي على الإسلاميين الاستجابة لها نظرياً وعملياً:

- فقد أدى انتصار الثورة وتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران إلى ولادة تجربة معاصرة في إدارة الحكم تجمع بين النظام الجمهوري والمرجعية الدينية ترافقت مع نقاش واسع، في الأوساط الإسلامية حول مدى تطابق هذه التجربة ودستورها، واتخاذ القرار فيها، ونظامها الاقتصادي والمالي، وقانون الحريات والأحزاب فيها، مع الرؤى الإسلامية المتعددة ومع الديمقراطية الغربية، وقد كان مثل هذا النقاش في الماضي ومثل تلك المقارنات جزءاً من الأدبيات الإسلامية النظرية دون أي نموذج مقارن تطبيقي ومعاصر، كما ساهم وصول إسلاميين آخرين إلى السلطة (السودان) واقترابهم منها (أفغانستان والجزائر) ووصول الكثير من الشخصيات الإسلامية إلى الندوة النيابية (لبنان،

والأردن، والكويت) في توسيع دائرة هذا النقاش والبحث عن المرتكزات النظرية والخطط العملية لنظام الحكم الإسلامي في العصر الحديث ولعلاقته بمفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان (الأقليات والحريات العامة على سبيل المثال..).

- اتساع دائرة المنتمين إلى الحركات الإسلامية وإلى الإسلام نفسه في أوساط أجيال شابة ذات تعليم حديث تضم في صفوفها أطباء ومهندسين وحقوقيين وجامعيين، بعضهم درس في الجامعات الغربية وتعرف على التجربة الأوروبية بأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما ساعدت وسائل الإتصال الحديثة وسهولة استخدامها بين الإسلاميين أنفسهم في تضييق الهوّة والمسافات بين تجارب الشعوب وأفكارها والاطلاع على ما يجري في بلدانها.
- انكفاء ما يسمى بالاتجاه الراديكالي في الحركات الإسلامية الذي يتبنى العنف سبيلاً للتغيير.
- ترافق (انتصار) النموذج الليبرالي الغربي بعد سقوط خصمه التاريخي في الاتحاد السوفيتي مع تزايد الاهتمام الدولي بالديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان.
- بداية اهتمام أوروبي رسمي (خجول) بدمج المهاجرين المسلمين في المجتمعات الأوروبية وما طرحه ذلك الإهتمام من ضرورة تكيف المسلمين مع القوانين والتشريعات في البلدان الأوروبية[10].

إلى هذه التحولات داخل الحركات الإسلامية وفي البيئتين الإقليمية والدولية تلعب الظروف التي نشأت فيها كل حركة إسلامية (السرية والعلنية) وطبيعة المجتمع الذي تنتمي إليه (متعدد الطوائف أو الأعراق) وطبيعة السلطة (وتقاليدها الديمقراطية) دوراً أساسياً إما في تبني خيار المشاركة في المؤسسات الدستورية والنيابية (كما في تجارب لبنان والأردن وتركيا والكويت) أو في اللجوء إلى العنف (كما في الجزائر والعراق).

❖ تجربة حزب الله في لبنان

تختلف تجربة حزب الله عن تجربة معظم الحركات الإسلامية العربية في المحيط المتعدد دينياً وطوائفياً الذي ينتمي إليه الحزب في لبنان، وفي انطلاقه كحركة مقاومة سرية ضد الإحتلال الإسرائيلي للبنان عام 1982 قبل أن يصبح لاحقاً تنظيماً سياسياً علنياً، وفي علاقته بالمرجعية الدينية ـ السياسية في إيران، وسوف يكون لهذه (الخصوصيات) الثلاث أكثر من أي تنظير فقهي تأثير واضح على التحولات التي عرفها هذا الحزب في حركته نحو التكيف مع النظام اللبناني ومشاركته في مؤسساته الدستورية والنيابية والبلدية وسواها..

نشأ حزب الله، كمقاومة سرية ضد قوات الإحتلال الإسرائيلي للبنان عام 1982، وبعد بضع سنوات، عام 1985 أعلن الحزب في أول ظهور علني ورسمي له (رسالته المفتوحة) التي تضمنت مواقفه من النظام اللبناني ومن القوى الإقليمي والدولية في ذلك الوقت، وقد اتسمت هذه المواقف بأيديولوجية جهادية شاملة، فالخطاب الذي تفتتح به (الرسالة) موجه إلى كل «المستضعفين الأحرار» دون تحديد المكان الذي يعيش فيه هؤلاء (المستضعفون). أما تعريف الحزب للمنطقة الجغرافية التي ولد فيها (لبنان) فلاخصوصية لها، ولا تفرض هذه المنطقة أي التزام محدد لأن الرباط الذي يشد الحزب إلى (الأمة) رباط عقائدي «نحن في لبنان لسنا حزباً تنظيمياً مغلقاً، ولسنا إطاراً سياسياً ضيقاً.. بل نحن أمة ترتبط في أنحاء العالم مع المسلمين برباط عقائدي وسياسي متين هو الإسلام، وما يصيب المسلمين في أفغانستان أو العراق أو الفيليبين نتحرك لمواجهته انطلاقاً من واجبٍ شرعي أساساً..»[11].

في هذا الخطاب الذي يتجاوز الوطن والقومية، ويعيد إلى الأذهان شعارات رفعتها في لبنان والمنطقة منظمات وأحزاب يسارية وماركسية وأممية، لايرى حزب اله في الأنظمة العربية إلا (حكاماً رجعيين) يدّعي

بعضهم أنه حامي الشريعة الإسلامية.، وسيأتي اليوم الذي ستتساقط فيه هذه الأنظمة الهشة أمام قبضات المستضعفين..».

أما لبنان، ففي النظرة إليه وإلى دور الحزب فيه، التحول الأكبر الذي سيحصل في سياسات الحزب اللاحقة، فالمشاركة في بعض شؤون الحكم يرفضها الحزب، على ما أوردته رسالته المفتوحة «لأنها مشاركة في حكم ظالم.. وغير قائم على أحكام الدين، ولا على أسس الشريعة.. والنظام القائم صنيعة الاستكبار العالمي، وجزءاً لايتجزأ من الخارطة السياسية المعادية للإسلام.. لاينفع معها أي إصلاح أو ترقيع، بل لابد من تغييرها من جذورها ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾».

ويرفض الحزب (المعارضة الشكلية) للنظام القائم التي تتحرك ضمن خطوط حمر فرضتها القوى المستكبرة.. والتي لابد وأن تلتقي في نهاية المطاف مع النظام القائم.. وكل طرح للإصلاح السياسي، على ضوء النظام الطائفي لايعني الحزب بشيء، كما لايعنيه تماماً تشكيل أي حكومة أو اشتراك أية شخصية في أية وزارة تمثل جزءاً من النظام الظالم..».

أما المقاومة فيتمسك الحزب بإسلاميتها «التي لاتلغي وطنيتها أبداً.. بل على العكس مما لو طُمست إسلاميتها، فإن وطنيتها تصبح هشّة إلى حد كبير»، لكن النداء الحار الذي يوجهه الحزب للمشاركة في شرف القتال ضد الصهاينة المحتلين (فهو إلى مسلمي العالم) وليس إلى (اللبنانيين بطوائفهم كافة) كما سيصير الأمر بعد ذلك. ولم تشذ تصريحات الناطق باسم الحزب في تلك المرحلة، والمصادر المسؤولة والإعلامية فيه عن هذه المواقف والأهداف[12].

استمرت سياسة الحزب ومواقفه من النظام اللبناني ومن الأنظمة العربية والمنظمات الدولية على ما هي عليه في (رسالته المفتوحة) حتى بداية التسعينات، وهو موعد الانتقال التدريجي إلى تجاوز ما ورد في تلك الرسالة على قاعدة التكيف مع المتغيرات التي حصلت سواء في لبنان أم في المحيط

الإقليمي العربي والإسلامي. وبدأت إرهاصات ذلك التحول تظهر في خطاب الحزب وأدبياته المختلفة، فالمقاومة التي لم يتخل الحزب عن التمسك بإسلاميتها تبدلت الدعوة إلى المشاركة فيها من (أبناء المسلمين) في العالم لقتال الصهاينة لتصبح، كما يقول السيد حسن نصر الله، أمين عام الحزب، معركة طويلة الأمد وطنية وقومية ودينية.. لأن نفس هذا القتال وهويته يمتلك مضموناً حضارياً مختلفاً عن قتال الأمس، وهي معركة مصير الأمة ومعركة مصير كل الأديان السماوية[12].

أما المنظور الإسلامي الشمولي الذي تجاوز، في الرسالة المفتوحة، المذهبيات والأقوام والبلدان فلا يغفل اليوم الحديث عن شيعة لبنان، ولاينسى دعوتهم «ليكونوا فئة لبنانية وعربية تتحمل مسؤوليتها في القضايا الوطنية والقومية والإسلامية الكبرى فتخرج من عزلتها وأفقها الضيق ومشاكلها ليصبح الشيعة في لبنان فئة بمستوى الأمة»[14]. لكن (النظام الظالم).. صنيعة الاستكبار العالمي، الذي لاينفع معه أي ترقيع أو إصلاح، والذي لايقبل الحزب أن يتحرك لمواجهته وإسقاطه ضمن الخطوط الحمر التي فرضتها القوى المستكبرة (كما جاء في الرسالة المفتوحة) يصبح اعتقاداً بتطوير النظام من خلال سياسة النفس الطويل والتعاون مع أكبر عدد ممكن من القوى. ولايعتقد الحزب بأن مثل هذا التطوير يمكن أن يحصل بواسطة العنف.. «لأن لبنان بلد معقد ولايمكن صنع المعجزات فيه..»[15].

أما نظرة الحزب إلى نفسه في إطار المعادلة الداخلية فيراها في موقع المعارضة السياسية التي تطرح برنامجاً تسعى من خلال الأساليب المتاحة بعيداً عن العنف، وضمن مسلمات الحفاظ على السلم الأهلي والعيش المشترك.. لإصلاح هذا النظام وتطويره»[16].

هذا التحول من «رفض المشاركة في بعض شؤون الحكم.. ومن رفض أي طرح للإصلاح السياسي للنظام» كما في الرسالة المفتوحة، إلى «خيار المعارضة في إطار النظام من أجل تطويره بعيداً عن العنف» محكوم أساساً

بالنسبة إلى أمين عام الحزب بأولوية أسماها الحفاظ على المقاومة واستمرارها، ولهذا فهو ضد أي صدام يخل بالأمن والاستقرار في لبنان، لأنه يؤثر بالتأكيد على مستوى الأداء وعلى مستوى التصعيد الذي يمكن أن نعمل من خلاله كمعارضة»[17].

ولكن لماذا تأخر مثل هذا الانفتاح وتلك النظرة إلى النظام وإلى الآخر؟

إنها الظروف التي أحاطت بنشأة الحزب وبعمل المقاومة، كما يفسر الأمين العام للحزب السيد حسن نصر الله: «فمنذ عام 1990 وحتى 1995 ـ 1997 بدأ العمل السياسي في حزب الله.. وعندها بدأنا حركة انفتاح.. ولا أحد يستطيع أن يسمّي هذا الانفتاح طفرة بل هو تطور طبيعي لما بدأناه قبل ست وسبع سنوات».

ولمَ لم يحصل مثل هذا الانفتاح والعمل السياسي قبل ذلك؟

يرد الأمين العام بالقول: «قبل عام 1985 لم يكن هناك فرصة للعمل السياسي، كان التركيز فقط على المقاومة، بعد ذلك التاريخ كانت المعارك مع أمل حتى عام 1990، ولم يكن لدينا منذ عام 1984 ولدى القياديين في حزب الله الفرصة لمناقشة المسائل السياسية الرئيسية..»[20].

إلى ما قاله أمين عام حزب الله لتفسير الانفتاح وتوقيته، ثمة عناصر محلية وإقلميية أخرى بدأت منذ مطلع التسعينات في دفع هذا الحزب للإنتقال إلى ما يمكن أن نسميه مرحلة التكيف مع الأطر والمؤسسات الدستورية في لبنان، ومرحلة الاستجابة لتحديات «الديموقراطية اللبنانية» بأبعادها الطائفيه والسياسية والنيابية والبلدية والنقابية وسواها..

فقد تبدّلت تدريجياً صورة الحزب التي رسمها لنفسه وارتسمت عنه، عندما بدأ يفصل بين حركته السرية كمقاومة ضد الاحتلال وبين حركته السياسية العلنية. وعندما استبدل خطابه «الثوري» و«الأممي» ودعوته إلى إسقاط الأنظمة «العميلة» و«الخائنة».. بآخر يؤكد الرغبة في المشاركة

السياسية والانفتاح على الطوائف والأحزاب والشخصيات.. على أنّ المقاومة تبقى عملاً سرياً وناجحاً[19]، كما تبدل على مستوى آخر، ما جاء في الرسالة المفتوحة، «من التزام الحزب مواجهة حلفاء أمريكا، من دول حلف شمال الأطلسي، التي تورطت في مساعدة أمريكا ضد شعوب المنطقة..» لتصبح إسرائيل وحدها عدواً للحزب وهدفاً لمقاومته.

ساعد على قبول الحزب تبديل العناصر الأساسية في الصورة التي رسمها لنفسه وارتسمت عنه خلال المرحلة الأولى من مسيرته حتى عام 1990، تحولات أخرى حصلت في الإطار الجغرافي ـ السياسي ـ الإسلامي الذي ينتمي إليه حزب الله.

فقد استعاد لبنان «وجوده» وسلطته المركزية بعد اتفاق الطائف عام 1989، كما استعادت مؤسساته الدستورية والقانونية الروح التي حبستها الحرب الأهلية قرابة عقدين من الزمن، وتم بموجب هذا الاتفاق حل الميليشيات اللبنانية، وجمع السلاح منها باستثناء سلاح المقاومة في الجنوب اللبناني، وقد أعلن حزب الله (كأحزاب وشخصيات أخرى في لبنان) تحفظه على بنود في الاتفاق دون أن يرفض مبدأ الاتفاق نفسه.

انتقل حزب الله إلى مرحلة أكثر وضوحاً واستقراراً في خياراته، وفي علاقاته مع المحيط الحزبي والشعبي والرسمي في لبنان بعد انتخاب السيد عباس الموسوي أميناً عاماً له عام 1991 خلفاً للشيخ صبحي الطفيلي، فقد انتهت المعارك الدامية بينه وبين حركة أمل التي عرف عن السيد عباس الموسوي معارضته لها، وكان هذا الأخير من دعاة الانفتاح على هذا المحيط، وكان أول من بادر إلى القيام بجولات في الأحياء الشعبية، وقد استمر الحزب بعد غياب أمينه العام (الذي اغتالته طائرات إسرائيلية عام 1992 في جنوب لبنان) في (سياسة الانفتاح) مؤيداً بعد نقاشات واسعة وحامية في داخله، المشاركة في الانتخابات النيابية عام 1992. كما بدأ الحزب إثر حل عقدة تلك المشاركة، وبعدما اتسعت دائرة مؤيديه، إلى المشاركة أيضاً في

انتخابات الروابط الطلابية ونقابات المهندسين والأطباء والمعلمين والعمال وسواها، كما نشأ حول الحزب تجمعات وهيئات إسلامية للأطباء والمهندسين والمتخرجين في ميادين شتى، دون أن ننسى رغبة الحزب في التعبير عن قوته وعن حضوره الشعبي خصوصاً في الوسط الشيعي، التي كانت أيضاً خلف خياره في المشاركة الانتخابية، ثم البلدية، وفي النقابات والهيئات التمثيلية الأخرى.

وافقت إيران على قرار مجلس الأمن رقم 589 الذي نص على وقف الحرب بينها وبين العراق بعدما رفضت ذلك خلال سنوات الحرب، كما بدأت إيران بعد وفاة الإمام الخميني عام 1989 وانتهاء الحرب العراقية ـ الإيرانية مرحلة جديدة من «البناء والإعمار» مع الشيخ هاشمي رفسنجاني، ترافقت مع سياسة انفتاح على الدول الأوروبية والعربية. أي أن إيران نفسها (مقر المرجعية) اتجهت «للتكيف» مع المجتمع الدولي ومؤسساته وهيئاته بعدما أعرضت عن ذلك سنوات لاتهامها تلك المؤسسات بالتحيز والظلم والتبعية للقوى الكبرى. وقد أصبح هذا الاتجاه أكثر تبلوراً مع وصول السيد خاتمي إلى رئاسة الجمهورية.

طغيان مناخ من (الواقعية السياسية) لدى معظم دول المنطقة وكثير من الأحزاب السياسية (الثورية) و(التقدمية) بعد حرب الخليج الثانية (عاصفة الصحراء) عام 1991، حتى بات الحديث في ظل تلك الواقعية عن (النظام الدولي الجديد) الذي تقوده الولايات المتحدة، والدعوة إلى اللحاق به والانخراط فيه من بديهيات (المنطق والعقلانية) حتى لدى أشد أصدقاء الاتحاد السوفييتي السابق. وقد عزز هذه (الواقعية) اتفاق مدريد الذي رتبته الولايات المتحدة لحل الصراع العربي ـ الإسرائيلي بعدما جلس العرب والإسرائيليون إلى طاولة التفاوض المباشر، ما أثار لدى كثير من القوى والأحزاب السياسية أسئلة جديّة ليس حول كيفية استمرار الصراع بل حول احتمالات ما بعد التسوية مع إسرائيل.

التحول الذي أشرنا إليه على مستوى صعود (الاعتدال) الإسلامي، وعبر عنه خطاب إصلاحي في أكثر من بلد من البلدان العربية، يدعو لا إلى إسقاط الأنظمة أو الانقلاب عليها، بل إلى المشاركة في الأطر والمؤسسات الشرعية القائمة، وقد برزت آثار هذا التحول بشكل واضح مع الإدانة الإسلامية الشعبية والرسمية والحزبية للمجزرة التي ارتكبتها إحدى «الجماعات الإسلامية» في الأقصر في مصر عام 1997 وأودت بحياة عدد من السياح الأجانب، كما كان لافتاً في الإطار نفسه الدعوات التي صدرت في العام الماضي 1998 عن قادة من (الجماعة الإسلامية) المصرية في الخارج لوقف العنف، والتي تزامنت مع دعوات مماثلة أطلقها معتقلو هذه الجماعات في السجون المصرية، وكذلك فعل أحد أمرائها الشيخ عمر عبد الرحمن المعتقل في الولايات المتحدة الأمريكية.

إلى ما تقدم من تحولات على مستوى حزب الله نفسه، والمحيط الذي ينتمي إليه، تندرج مسيرة الانفتاح والتكيف مع شرعية المؤسسات في لبنان التي بدأها هذا الحزب منذ بداية التسعينات، في إطار تحول آخر ذي دلالة بالغة له ارتباط عضوي بالسياق الذي استقرت عليه حال العلاقة التاريخية بين الشيعة والدولة والكيان في لبنان. فقد اتخذت هذه العلاقة منذ منتصف القرن الحالي، في مطلع الاستقلال، سمة الالتحاق الفعلي بالكيان اللبناني وعلى الرغم من الإهمال الرسمي المزمن لمناطق الشيعة في الجنوب والبقاع منذ عام 1943، لم يصدر عن الشيعة وقياداتهم المختلفة منذ ذلك الوقت ما يعبر عن رغبة أو دعوة مغايرة لهذا الالتحاق بالكيان اللبناني.

وقد بلورت حركة الإمام السيد موسى الصدر في بداية الستينات هذا السياق من الاندراج في الكيان على قاعدة الاحتجاج على هذا الإهمال المزمن لشيعة الجنوب والبقاع دون أن يمنعه ذلك من أمرين اثنين: بناء المؤسسات الشيعية التعليمية والمهنية والاجتماعية والرعائية والطبية، ومطالبة الدولة اللبنانية بحق الشيعة في الحصول على الخدمات والوظائف وعلى إنماء

مناطقهم أسوة بالطوائف الأخرى في لبنان. ولم تصل حركة السيد موسى الصدر، على رغم ما بلغته من جماهيرية واسعة، لم تسبق بحالة مماثلة في ذلك الوقت، إلى المطالبة بإسقاط النظام، بل محض السيد الصدر ولاءه للدولة اللبنانية داعياً إلى معادلة أكثر عدلاً في توزيع (الحصص) بين الطوائف اللبنانية، طالما أن مشروعه لإلغاء الطائفية السياسية غير ممكن التحقق، كما لم يرغب السيد الصدر في تغيير انتماء الشيعة إلى الدولة اللبنانية، أو في عدم اندماجهم في المجتمع اللبناني الذي يعيشون فيه. ولم تكن هذه الرغبة في تمتين علاقة الشيعة العضوية بالدولة وبمجتمعهم سوى جزء من رؤية الإمام الصدر الاستراتيجية لعلاقة الشيعة مع جوارهم العربي ومع عدوهم الإسرائيلي، فقد أكد على استمرار علاقة الشيعة مع مرجعيتهم (أي النجف وقم) وعلى انفتاحهم في الوقت نفسه على الخط العروبي، إلى علاقتهم الوثيقة مع سوريا، وعلى محاكاة الطوائف الأخرى في بناء المؤسسات الخاصة التعليمية والاجتماعية والمهنية وسواها.. وعلى التفرّد في تأسيس المقاومة اللبنانية لقتال إسرائيل، إلى تمسّكه بالعيش المشترك الإسلامي - المسيحي، ودعوته إلى إلغاء الطائفية السياسية.

لقد أرست هذه الرؤية الاستراتيجية للإمام الصدر على امتداد ثمانية عشر عاماً من تجربته الفريدة والمميزة حتى اختفائه عام 1978، القواعد التي سيعود إليها أطراف الشيعة لاحقاً في تجاربهم المختلفة ومن مواقعهم المتعددة كأحزاب وشخصيات ومرجعيات، على الرغم من التفاوت الذي سيبرز بين هذه الأطراف في التشديد على أولوية المقاومة، أو على بناء المؤسسات أو على العلاقة الوثيقة مع سوريا أو مع المرجعية الدينية..

إن ما يطلق عليه انفتاح حزب الله وواقعيته بعد اندفاعه إلى المشاركة منذ بداية التسعينات في الانتخابات النيابية والنقابية ثم البلدية، ليس سوى عودة، بعد ظروف التأسيس السرية، إلى الاندراج في السياق التاريخي الحديث للشيعة في الكيان اللبناني دون أن تكون هذه العودة وذاك الاندراج بالنسبة

إلى الحزب، على حساب العلاقة التقليدية مع المرجعية.

تسمح هذه التجربة، مهما قيل في خصوصيتها اللبنانية، بقراءة التحول الذي حصل في السنوات الماضية في نظرة الحركات الإسلامية إلى المشاركة السياسية وإلى نظم الحكم وشرعيتها، وهي تحولات طبيعية تراكمية[20] وليست ظرفية. كما تسمح هذه التجربة أيضاً بادراك أهمية الدور الذي يلعبه المحيط الاجتماعي والثقافي وطبيعة نظام الحكم في دعم فرص هذا التحول، وربما تكفي المقارنة مع ما حصل في بلدان أخرى لتأكيد فرضية هذا الدور في دعم التحول الذي مرت به الحركات الإسلامية إما باتجاه المشاركة أو باتجاه العنف.

كانت الثمانينات مرحلة صعود (الإسلامية الثورية) بوجوهها كافة، لكن ما حصل طيلة العقدين الماضيين على مستوى التغيرات السياسية والاستراتيجية العالمية وعلى مستوى تكنولوجيا الاتصال جعل الحركات الإسلامية أكثر انفتاحاً، وما حصل داخل هذه الحركات، وفي البلدان الإسلامية من تحولات دفع المشروع الإسلامي باتجاه أكثر هدوءاً وتواضعاً، وأكثر استعداداً لقبول (الآخر) وقبول المشاركة، وكما يقول *Espositee*: «إن ردة فعل معظم المسلمين اليوم تجاه مبدأ الديمقراطية هو اعتبارها كأحد شروط العالمية في العصر الحديث، وهي بهذا الإطار أصبحت جزءاً لايتجزأ من الفكر ومن الخطاب السياسي الإسلامي».

الإحالات:

(1) اعتمد تنظيم (الجهاد) في مصر على فتاوى ابن تيمية في تكفير الحاكم (أنور السادات) ويعتبر مؤلف كتاب (الفريضة الغائبة) عبد السلام فرج «أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد.. وأن ميدان الجهاد الأول هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة». راجع تحقيقات النيابة العسكرية في قضية مقتل السادات في كتاب قنابل ومصاحف، عادل حمودة، دار الجيل ودار سينا، 1991.

(2) النائب ابراهيم الأمين السيد في «تجربة الإسلاميين في البرلمان اللبناني» ورقة قدمت إلى حلقة دراسية نظمها مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق في 28 أيلول / سبتمبر 1995 (غير منشورة).

(3) راجع الشيخ يوسف القرضاوي ـ من هدي الإسلام: فتاوى معاصرة، دار الوفاء، ج2، ص628 ذكره حيدر ابراهيم علي في التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 162.

(4) هو موقف الشيخ عبد الرحمن على سبيل المثال أمير الجماعة الإسلامية في مصر، ذكره حيدر إبراهيم علي (المرجع السابق، ص252 ـ 253).

(5) راجع حيدر إبراهيم علي (المرجع السابق، ص252 ـ 253).

(6) راجع مراحل حركة الإسلام الأربع كما يوجزها حسن الترابي وهي: مرحلة الدعوة، ومرحلة البناء الجماعي، ومرحلة الحاجات والأولويات الإصلاحية والسياسية وأخيراً مرحلة التمكن والاستخلاف، في أولويات التيار الإسلامي لثلاثة عقود قادمة، منبر الشرق، عدد 1، آذار / مارس، 1991.

(7) حسن البنا، مجموعة الرسائل (مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، ص398) ذكره فهمي هويدي في الإسلام والديمقراطية، المستقبل العربي، السنة 51، عدد 166، 1992.

(8) كتب سيد قطب مؤلفه الشهير (معالم في الطريق) الذي يعتبر (دستور) الحركات الإسلامية الراديكالية وهو في السجن، قبل إعدامه لاحقاً.

(9) من ذلك على سبيل المثال كتابات الشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، والسيد محمد حسن الأمين، والدكتور حسن الترابي، والشيخ راشد الغنوشي، والشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ محمد الغزالي، إلى كتابات فهمي هويدي ومحمد سليم العوا وعبد الله النفيسي، وأحمد كمال أبو المجد، وسعيد حوى وفتحي يكن وخالد محمد خالد وسواهم.

(10) راجع مشروع ألآن شينال وهو مسؤول في الحزب الاشتراكي الفرنسي لشؤون المتوسط والإسلام، لاندماج المسلمين في فرنسا. نشر في شؤون الأوسط عدد 77، 1998.

(11) حزب الله، الرسالة المفتوحة، وردت في حسن فضل الله، الخيار الآخر، دار الهادي، بيروت، 1984.

(12) راجع على سبيل المثال تصريح السيد ابراهيم الأمين (لاحقاً النائب ابراهيم الأمين السيد) الناطق باسم الحزب في جريدة العمل في 86/3/26، ومقابلة له مع مجلة العالم في 5/3/

1986، ومع مجلة الأفكار في 1986/4/7، وكذلك البيان الصادر عن الحزب ضد الاتفاق الثلاثي في الذكرى السابعة لانتصار الثورة الإسلامية في إيران في جريدة السفير في 1986/2/5.

(13) من خطاب للأمين العام للحزب السيد حسن نصر الله بمناسبة الذكرى التاسعة عشرة لإخفاء السيد موسى الصدر، راجع جريدة نداء الوطن في 97/9/8.

(14) المرجع نفسه.

(15) لقاء مع السيد حسن نصر الله في صالون سميح الصلح، نشرته جريدة اللواء في 11/15/ 1997.

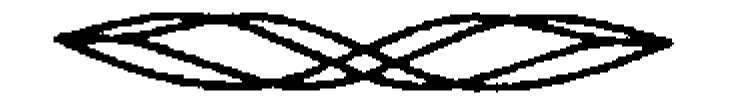
(16) المرجع نفسه.

(17) المرجع نفسه.

(18) جريدة اللواء المرجع السابق في 1997/11/15.

(19) راجع ماذكرته الصحف (الحياة 93/5/5 ونداء الوطن 95/7/7) من مقررات مؤتمري الحزب الثالث والرابع اللذين أوصيا بضرورة توثيق علاقاته مع سائر الأطراف.. وتطوير الحوار الإسلامي ـ المسيحي وتفعيله.. وفتح أبواب الاتصالات واللقاءات السياسية على مستوى القيادات اللبنانية كافة.. وعلى وجه التحديد المسيحية، لاسيما البطريرك الماروني مار نصر الله بطرس صفير.

(20) من مظاهر التعبير عن تراكم تلك التحولات خطاب حزب الله الإعلامي والتعبوي الذي تجاوز تحرير القدس إلى التركيز على تحرير المناطق اللبنانية المحتلة. وذلك بعد الالتفاف الواسع من اللبنانيين بطوائفهم كافة حول المقاومة وحول الحزب إثر عملية (عناقيد الغضب) الإسرائيلية ضد لبنان عام 1996.



الديمقراطية والمتغيرات الدولية

د. ماجد شدود *

❖ مقدمـة

عندما ندرس التحولات التاريخية التي شهدها المجتمع البشري نجد أنها تكشف باستمرار عن محاولات مستمرة لبناء مجتمع جديد، تتحقق فيه مظاهر الحرية والعدالة، من خلال إيجاد صيغ جديدة وأساليب عمل متطورة تستهدف تنظيم المجتمع وتوسيع مشاركة مجموع المواطنين فيه، وتشكل هذه العملية المستمرة المضمون الأساسي لحركة التاريخ وتطور المجتمع البشري.

وتأتي الديمقراطية في مقدمة هذه الصيغ والوسائل، والديمقراطية تجربة إنسانية شاملة. وإذا كانت قد بدأت في اليونان، ولاتزال الكلمة تحمل الاشتقاق اللغوي الذي يدل على هذا الأصل (ديموس) أي الشعب، و(كراتيا) أي الحكم. فهي تعني حكم الشعب كله. وما دامت الديمقراطية تجربة إنسانية فهي (مشروع) مفتوح طوال مسيرة المجتمع البشري، وإذا كان بعض خطوطها ومرتكزاتها ومبادئها ثابتة كالحرية والعدالة والمساواة فإن استمرارها وملازمتها للكثير من الدول في مناطق مختلفة من العالم جعلها

(*) عميد المعهد العالي للعلوم السياسية ـ دمشق.

ترتدي الشكل والمضمون الذي تعطيهما لها الظروف القائمة بأبعادها الذاتية والموضوعية وبتكويناتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

أدت هذه الحركة المستمرة ـ أي تطور الديمقراطية ـ إلى انتقال المبادرة من أيدي الحاكمين بتسمياتهم المختلفة إلى أيدي الشعب. وتحولت الدولة إلى دولة الشعب ودولة كل من يعيشون عليها ويسهمون في الحياة العامة، وأصبحت مهمة الدولة تأمين الحرية والعدالة والمساواة لمجموع المواطنين، ومؤسسات الدولة يجب أن تجسد إرادة مجموع الناس القائمين في الدولة.

وشكل ذلك انقلاباً جوهرياً في الديمقراطية نفسها مفهوماً وصيغةً وأسلوباً. وأدى ذلك إلى تعدد الصيغ الديمقراطية المطبقة في دول ومناطق مختلفة من العالم من الديمقراطية الليبرالية بمظاهرها المختلفة إلى الديمقراطية الاجتماعية وهذه الصيغ المختلفة تقوم وترتكز على مبدأ واحد هو «ممارسة الشعب لسيادته».

عبر هذه المقدمة نجد أن الديمقراطية نشأت وتطورت عبر التاريخ وتجسدت عبر نماذج وصيغ متعددة. وكان قانون الخصوصية الوطنية والاجتماعية والتاريخية على نحو أو آخر يحدد مضمونها وصيغها وأساليب تطبيقها المختلفة.

ترافق انهيار الاتحاد السوفيتي والدول الاشتراكية مع بروز ظاهرة (العولمة) التي شكلت تحولاً في الوضعية القائمة للمجتمع الدولي ارتكزت على قاعدة اتساع الاندماج والتفاعل الواسع المتعدد المظاهر بين جميع الدول القائمة في العالم. والتفاعلات والعلاقات التي تتسع وتترسخ في إطار (العولمة) ليست ظاهرة طبيعية، إنما هي نتيجة لاستراتيجيات وسياسات محددة وُضعت بوعي من قبل الدول الرأسمالية وشركاتها العالمية بهدف السيطرة على العالم وتوسيع مظاهر استغلال الشعوب والاستفادة من ميزات نسبية مستمدة من الثورة العلمية التقنية القائمة.

وبرزت إحدى الوظائف الأساسية للعولمة وتوضحت وتحددت في إطار الواقع الدولي الجديد الذي برز بعد انهيار النظم الاشتراكية على أنه الواقع المناسب للبشرية الذي يحمل الإجابات المناسبة من الناحية السياسية والفكرية والاقتصادية لكل الدول والشعوب، وهو البديل للأيديولوجيا الاشتراكية التي حاولوا الربط بين انهيار النظم الحاملة لها وانهيار الأيديدلوجيا نفسها، وكذلك المحاولات الواسعة والمتعددة التي بذلتها الولايات المتحدة الأمريكية لعولمة نمط محدد من الديمقراطية والأيديولوجيا كوسيلة وأداة لفرض سيطرتها وهيمنتها على الدول والشعوب الأخرى لصالح نموذج واحد محدد من خلال تقديم تصور فكري محدد يجيب عن السؤال الأساسي التالي: كيف يمكن الارتقاء بمستقبل البشرية في ظل المتغيرات القائمة؟ وكان الجواب من قبل بعض المفكرين في الولايات المتحدة الأمريكية على أن المجتمع الدولي كله يجب أن يتطور على أساس النموذج الذي حدده ووضعه الطرف المنتصر في إطار المتغيرات القائمة أي الدول الرأسمالية وفي مقدمتها الولايات المتحدة، وإن عملية التطور يجب أن تكون من وجهة نظر هؤلاء المفكرين من خلال (الديمقراطية الليبرالية) أي الحاجة إلى عولمة (الديمقراطية) من المنظور الرأسمالي الليبرالي.

وحسب هذا المنظور فهؤلاء يحاولون نفي وإنهاء أية تجربة ديمقراطية، وأية تصورات أيديولوجية أخرى في العالم، ونتيجة ذلك تحدثت أيديولوجية العولمة عن الانتصار المطلق ـ للأيديولوجيا الرأسمالية الليبرالية ـ ولنمطها في الحكم (الديمقراطية الليبرالية) عبر مقولات متعددة كان أبرزها مقولة (نهاية التاريخ).

ويرى هؤلاء المفكرون أنه في الظروف الحالية التي يمر فيها المجتمع الدولي لايوجد خيارٌ آخر سوى التحرك على طريق الديمقراطية الليبرالية، ذلك الطريق الذي رسمته الحضارة الغربية لعملية التطور الاجتماعي، ومن أبرز المنظرين لهذه الأفكار هو الأمريكي الياباني الأصل (فرنسيس فوكوياما).

حاول (فوكوياما) أن يبين أن التغيرات التي شهدها المجتمع الدولي في المرحلة الأخيرة أظهرت أن الديمقراطية الليبرالية حققت انتصارات مطلقة على الأيديولوجيات وأنماط الحكم المنافسة لها سابقاًمثل الملكية الوراثية والفاشية والشيوعية المعاصرة، ويفترض (فوكوياما) أن النظام الديمقراطي الليبرالي يمكن أن يكون «المرحلة النهائية لتطور الأيديولوجيا البشرية» أي الشكل النهائي لنظام الحكم في العالم، وبالتالي فهي بشكلها هذا تعد (نهاية التاريخ).

إن فكرة نهاية التاريخ التي حاول (فوكوياما) التبشير بها وتكريسها واقعاً قائماً لها جذورها في الفكر الأوروبي الحديث الذي حاول أن يربط بين هذه الفكرة وبين تحقق (الديمقراطية الليبرالية)، لقد حاول الفيلسوف (كانط) أن يرسم الحدود النهائية للتاريخ ورأى أن التاريخ البشري ستكون له نهاية، أي هدف نهائي يرتبط بقدرات الإنسان وإمكاناته ويحدد الهدف النهائي للتاريخ بتحقيق الحرية الإنسانية من خلال وجود ما سماه (دستوراً مدنياً عادلاً) ومؤسسات ليبرالية وإقامة المجتمعات المدنية.

وانتقلت فكرة نهاية التاريخ إلى الفيلسوف (هيغل) واتفق (هيغل) مع (كانط) أن هناك نقطة نهاية لمسار التاريخ، وهي تحقيق الحرية على الأرض وكما قال: «إن تاريخ العالم يتحقق من خلال الوعي بالحرية».

وتتجسد الحرية عند (هيغل) في قيام الدولة الدستورية أو ما أطلق عليه (فوكوياما) أيضاً الديمقراطية الليبرالية، ورأى (هيغل) أن قمة المسار التاريخي كله هي تحقيق التاريخ البشري مؤسسات سياسية اجتماعية ملموسة. وحين أعلن (هيغل) أن التاريخ البشري قد انتهى بعد معركة فيينا 1806 كان يرى أن مبادئ الحرية والليبرالية قد انتصرت وتحققت في ألمانيا، وأنه لاتوجد مبادئ أو أشكال بديلة عن الليبرالية، وأن الدولة التي تقوم على الليبرالية هي دولة خالية من التناقضات والصراعات التي تميز الأشكال السابقة من الدول،

وبالتالي ستكون خاتمة التاريخ، بمعنى آخر أن التاريخ قد انتهى بقيام الدول الليبرالية الحديثة.

وجاء المفكر الفرنسي الروسي الأصل (كوجيف) ليتابع فكرة نهاية التاريخ التي توصل إليها (هيغل)، ورأى (كوجيف) أن تاريخ العالم مع كل تطوراته وتحولاته قد انتهى بالفعل عام 1806، ويقول كوجيف: «إذ أراقب ما يحدث حولي، وإذ أفكر فيما مر في العالم منذ موقعة فيينا، أجدني وقد أدركت صحة نظرة (هيغل) إلى هذه الموقعة بوصفها نهاية التاريخ بمفهومه الحقيقي، ففي هذه الموقعة وبفضلها، بلغت طلائع البشرية حدودها وحققت هدفها، وهو نهاية التطور التاريخي للإنسان».

ورأى (كوجيف) إن الديمقراطيات الرأسمالية التي برزت بعد الحرب العالمية الثانية قد حققت درجة عالية من الوفرة والاستقرار السياسي، وقد خلت من التناقضات الأساسية. وكان (كوجيف) يؤمن بأن نهاية التاريخ ترتبط بنهاية الصراعات والتناقضات السياسية الكبيرة، وتوصل في النهاية أن الاتحاد الأوروبي هو التجسيد التنظيمي المناسب لنهاية التاريخ، وانتقلت هذه الفكرة بعد انهيار الاتحاد السوفييتي والدول الاشتراكية إلى المفكر (فرنسيس فوكوياما).

وفي رأي (فوكوياما) إن أشكال الحكم السابقة قد عانت من تناقض وعيوب كبيرة، من جمود وتناقض في الوسائل والصيغ، الأمر الذي أدى إلى سقوطها. والنظام الديمقراطي الليبرالي ـ من وجهة نظر (فوكوياما) ـ خالٍ من هذه التناقضات الجذرية الداخلية رغم وجود بعض المشاكل فيها.

ويقول (فوكوياما): «إن إجماعاً ملحوظاً قد ظهر في السنوات القليلة الماضية في جميع أنحاء العالم حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة مثل الملكية الوراثية، والفاشية، والشيوعية في الفترة الأخيرة.. وإن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية في التطور الأيديدلوجي للإنسانية والصورة النهائية لنظام الحكم

البشري، وبالتالي فهي تمثل (نهاية التاريخ)».

ويؤكد (فوكوياما) على حلول نهاية التاريخ بوصفه عملية واحدة للتطور المنطقي، والتي تأخذ بالحسبان خبرة جميع الشعوب في جميع الأزمنة، وبذلك يستنتج (فوكوياما) أنه لن يوجد بعد ذلك تطور في المبادئ الأساسية للمؤسسات لأنه ـ كما يرى (فوكوياما) ـ قد تم حل جميع المشاكل والقضايا الضخمة.

واستنتج (فوكوياما) بعد ذلك من أن النظام الديمقراطي الليبرالي يعد «الطموح السياسي المنطقي الوحيد» الذي سيشمل مختلف الدول والثقافات في العالم.

ويحاول (فوكوياما) بعد ذلك إيجاد الأسس والمرتكزات التي ستسهم في توحيد العالم، وينطلق من أن التطور التكنولوجي والعلمي سيتيح تراكم الثروة دون حدود، وبالتالي سيسهم في تحقيق المتطلبات المتزايدة للبشرية، وهذه العملية سوف تؤدي إلى تطور لجميع المجتمعات خارج إطار الاعتماد على أصولها التاريخية وإرثها الثقافي، ويجب أن تتحدد جميعاً على أساس الدولة المركزية، حيث يتركز جميع السكان في مدينة كبيرة روحياً ومادياً وثقافياً، وتستبدل الأشكال التقليدية للمؤسسات الاجتماعية مثل القبيلة والطائفة والعائلة بتركيبات جديدة، اقتصادية علمية مؤسسة على الوظائفية والفاعلية، وهذه المجتمعات سوف تتفاعل وتتقارب أكثر بمساعدة السوق العالمية وانتشار الثقافة الاستهلاكية العامة لتتحول بعد ذلك إلى مجتمع واحد ونظام واحد هو النظام الديمقراطي الليبرالي.

ولكن السؤال الذي يبرز أمام المحاولات المستمرة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأخرى الداعمة لها فرض نمطها الأيديولوجي، ونمطها في نظام الحكم على الأمم والشعوب، واستخدامها وسائل للسيطرة والتحكم وترسيخ ظاهرة العولمة من خلال إنهاء التمايز الأيديدلوجي والسياسي وحتى الثقافي. هل تستطيع هذه الدول تحقيق أهدافها المحددة في

عولمة هذه المظاهر؟ وهذا يعني بحد ذاته إقصاء ثقافات الأمم والشعوب وتجاربها وأيديولوجياتها لصالح نمط أيديولوجي سياسي ثقافي واحد هو النمط الرأسمالي الليبرالي بمظاهره المختلفة؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة التي تحمل في إطارها رسم صورة المستقبل يمكن أن تكون من خلال العودة إلى الماضي وقراءته بشكل شامل وهادئ.

إن مسار التطور التاريخي للمتجمع البشري خلال المراحل السابقة قد أثبت فشل فكرة قيادة دولة واحدة، أو حضارة واحدة، أو نمط سياسي أيديولوجي واحد للعالم.

والأفكار التي قدمتها (نهاية التاريخ) حول القيادة السياسية والايديولوجية والاقتصادية والثقافية والحضارية لدولة واحدة، أو السير في طريقٍ واحد أو اتجاه واحد فقط هو الطريق الذي رسمته الولايات المتحدة الأمريكية هو أمرٌ مرفوض ويتناقض مع قانونية التطور الاجتماعي العام وترفضه الحقائق والوقائع الموجودة والخبرات والتجارب المعممة.

فإذا وجب على العالم أن يكون واحداً فمن غير الواجب ومن غير المعقول أن يتحول إلى نموذج واحد ونمط واحد كما تريد الدول القوية المسيطرة بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، وإن الجزء المبعد من اهتمام الباحثين هو الدول التي تنتشر في قارات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. إنه جزء واسع وكبير جداً يصعب إهماله وتجاوز دوره، هذا الجزء يشمل ثلثي سكان العالم والكثير منها تمتلك حضارات عمرها آلاف السنين، وقدمت للبشرية الكثير من العطاءات، كما أن عدداً من هذه الدول قد حققت تطوراً كبيراً ونجاحات ضخمة في المجالات كافة.

إن ما قدمه (فوكوياما) من أفكار أثار الكثير من الجدل والنقاش الواسع في العالم أجمع، وتصدى الكثير من الباحثين والكتاب والمفكرين لنقد أفكاره، ويرى هؤلاء أن فكرة نهاية التاريخ بعيدة كل البعد عن التحقق، والنظام

الديمقراطي الليبرالي لايمكن أن يشكل النموذج المثالي لحل المشاكل التي تواجه البشرية.

ويرى الفيلسوف الياباني (تاليش أوميها) إن الهزيمة الكلية للدول الاشتراكية والسقوط التراجيدي للاتحاد السوفييتي يعدان بشير كارثة على الليبرالية الغربية.. إن الليبرالية الغربية ستكون قطعة الدومينو التي ستتحطم في المرة المقبلة.

ويرى الباحث (إيان بريبيلا) من جامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة الأمريكية أن الرأسمالية الديمقراطية ليست ذروة العملية الطبيعية للاختيار، وليست النهاية المنطقية للتاريخ كما يؤكد (فوكوياما)، ويرى الاقتصادي الياباني (سابورا أوكينا) «لقد بدا لنا أن الديمقراطية الليبرالية سوف تحل مشاكلنا، وسوف نمتلك الحرية، ولكن في الواقع لقد امتلكنا تفاوتاً عظيماً بين فئة صغيرة من الملاكين حديثي العهد وبين أغلبية الشعب المقموعة، أما الحرية فقد ظلت سراباً».

إن أحد الأهداف الرئيسية للتطور الديمقراطي والأيديولوجي يكمن في توسيع إمكانية الاختيار للدول والشعوب، في توسيع مظاهر المشاركة في الحياة العامة بمظاهرها المختلفة في تعدد الصيغ والأنماط الديمقراطية والأيديولوجية، هذه الصيغ التي تستجيب للواقع القائم وخصائصه المختلفة.

لقد وصف السيد الرئيس حافظ الأسد بدقة العلاقة والارتباط بين الديمقراطية والواقع بقوله: «إن صيغة الديمقراطية ليست سلعة تستورد من هذا البلد أو ذاك، وإنما هي الإطار الذي يمارس فيه المواطنون حقوقهم وواجباتهم وفق ظروفهم المرحلية..وكل مرحلة من مراحل التقدم والتطور والبناء تحققها تقدم معطيات جديدة في مجالات الحياة المختلفة، لابد أن تعكس نفسها على الإطار الديمقراطي.. ولكي يمارس شعبٌ من الشعوب الحياة الديمقراطية لابد من تحقيق توازن دقيق جداً بينّ الصيغة، أعني الهيكلية والقوانين وبين محصلة المعطيات الثقافية والتراثية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي

يملكها أو يتمتع بها هذا الشعب..».

ويتابع السيد الرئيس: «وبسبب عدم تماثل المعطيات الثقافية والتراثية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية بين شعوب العالم في أي وقت من الأوقات لم تستطع أية صيغة ديمقراطية بعينها أن تفرض نفسها بوقتها أو بجاذبيتها على شعوب العالم في أي وقت على امتداد ماهو معروف من التاريخ الإنساني ورغم تمسك الإنسان دائماً بتحقيق الحياة الديمقراطية بمعنى أنها سيادة الشعب أو حكم الشعب نفسه بنفسه، فقد بقيت في الزمن الواحد في مرحلة تاريخية واحدة صيغ كثيرة جداً تسير بموجبها شعوب العالم حتى أنه في كثير من الأحيان بدت من هذه الصيغ والتي تسعى إلى الهدف نفسه متباينة إلى حد التناقض».

وبعد فشل أفكار (فوكوياما) برزت أفكار الكاتب الأمريكي (صموئيل هنتنغتون) الذي تحدث حول فكرة صراع الحضارات، يرى (هنتنغتون) أن محور الصراع الرئيسي في المرحلة الجديدة سوف يكون بين ثقافات أو حضارات وينطلق بذلك من فرضية أساسية وهي: أن الثقافة هي المسبب الأكبر للانقسامات والصراعات بين الشعوب. ويقول: «إن الحدود السياسية يُعاد رسمها للتوافق مع الحدود الثقافية العرقية والعقائدية والحضارية. فالجماعات الثقافية تحل الآن محل تكتلات الحرب الباردة. و(خطوط الصدع) بين الحضارات في سبيلها لأن تصبح الخطوط المركزية للصراع في السياسة الكونية».

ويرى (هنتنغتون) أن التنافس التجاري بين الدول يمكن أن يكون أحد الأسباب الرئيسية للحروب والصراعات بين الدول، لكنه لن يكون السمة الرئيسية.

فالولايات المتحدة وأوروبا الغربية أجزاءٌ من الحضارة الغربية نفسها، والصراع بينهما سوف يكون هامشياً وتحت السيطرة. أما اليابان، فمسالة أخرى لأن لها ــ كما يرى هنتنغتون ــ حضارتها الخاصة المتميزة، وهذا ما

يفسر عنده سبب كون المنافسة الاقتصادية بين الولايات المتحدة واليابان أشرس منها بين الولايات المتحدة وأوروبا، ورغم كل هذا يرى هنتنغتون أن مصالح اليابان تلتقي مع مصالح الغرب بدرجة تسمح بالسيطرة على الصراع بينهما.

على عكس ذلك، فإن الصراع بين الولايات المتحدة و(الإسلاموية) أصبح في رأي هنتنغتون رئيسياً وأبدياً، إنه النموذج الأكمل لتصادم الحضارات، وتحتل الحروب العرقية مكاناًمركزياً هاماً في تحليل (هنتنغتون)، ويرى أن معظم الصراعات البارزة من هذا النوع تدور عند (خطوط التداخل) بين الحضارات.

ويرى (هنتنغتون) إمكانية تجدد الصراع بين الولايات المتحدة وروسيا أو بين الولايات المتحدة والصين، فالولايات المتحدة تمثل الحضارة الغربية، وتمثل روسيا الحضارة الأرثوذكسية، بينما تمثل الصين الحضارة الكونفوشيوسية، وسوف يتخذ الصراع أشكالاً تختلف عن تلك التي شهدتها مرحلة الحرب الباردة، عندما كانت اللغة أيديدلوجية، فالصراعات الجديدة سوف تستبدل هذه اللغة بلغة ثقافية، لكنها ستظل صراعات بين قوى عظمى، وقوى نووية، تعبر عن رؤى وسبل مختلفة للحياة، إلا أنه ـ على الرغم من أن هنتنغتون لم يتعرض لذلك ـ من المتوقع أن تتخذ هذه الصراعات شكل الحرب الباردة، مع تلك الملامح القديمة والمألوفة من تهديد نووي وتحالفات عسكرية.

ولاتقتصر رؤية هنتنغتون على تصنيف المحددات المتعارضة للصراع الدولي، بل يتوصل إلى ما بينها من علاقات، وترتيب أولوياتها، فبفضل المنظور الحضاري، يمكننا أن نرى أن الصراع هو بين الحضارة الغربية، التي لها السيادة الآن، وكل ماعداها تابع.

والصراع الرئيسي سيكون بين الغرب ونوع من التحالف الكبير بين الحضارتين الإسلامية والكونفوشيوسية، الحضارة الكونفوشيوسية بقوتها الصناعية والعسكرية والحضارة الإسلامية باحتياطاتها البترولية وقربها

الجغرافي من الغرب. ومن هذا المنظور أيضاً، فإن الصراع الطويل بين الإسلام والغرب إنما يشير إلى توقع استمرار هذا الصراع لزمنٍ طويل قادم ومن ناحية أخرى، وعلى الرغم من أن الصراع بين الغرب والحضارة الكونفوشيوسية قصير العمر (أقل من قرنين منذ حرب الأفيون 1842/1840) فقد كان أكثر مرارة في الكثير من الحالات، يضاف إلى هذا انتعاش اقتصاديات البلاد الكونفوشيوسية الآن يتيح لها القدرة على التفكير في إعادة النظر في التوازن غير المتكافئ بينها وبين الغرب.

إن نظرية هنتنغتون حول الصراع بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات الكبرى لاتستند إلى أية مرتكزات علمية أو منطقية، ولايوجد ما يؤكد أو يدلل عليها. إن عودة بسيطة إلى القرون القليلة الماضية تبين أن الصراع كان داخل الحضارة الغربية نفسها، وبين أطرافها ودولها الرئيسية.وهل نسي هنتنغتون حروب الثلاثين عام في القارة الأوروبية، وحروب لويس الرابع عشر، وحروب نابليون بونابرت، والحرب العالمية الأولى، والحرب العالمية الثانيةوغيرها من الحروب والصراعات بين الممالك الأوروبية. هذه الحروب التي قال عنها (فريدريك جنتز) بأنها: (خضبت أوروبا بالدماء) والعديد من الحروب التي اندلعت فيما وراء البحار كانت أوروبية أيضاً، وكما قال (هنري كيسنجر): «فداخل أوروبا، لم تختلف الصراعات والمنافسات والذكريات التاريخية». وإذا كان تجذر الانقسام في المجتمع الدولي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية بعد نشوء المنظومة الاشتراكية، قد فرض نوعاً من التعاون والتنسيق بين الدول الغربية، فإن انهيار هذه المنظومة وانتهاء ما كان يسمونه (الخطر الشيوعي) الذي شكل عامل استقطاب وتجميع داخلي وعلى مستوى الدول الغربية نفسها بدأ يترك نتائج هامة داخل الدول الغربية والحضارة الغربية نفسها، وبدأت تبرز مظاهر التناقض والصراع في القارة الأوروبية، وبين الدول الغربية نفسها. وإذا تمكنت هذه الدول حتى الآن من تطويق هذه الصراعات واحتوائها فإن

المستقبل سوف يبقى مساراً مفتوحاً لكل الاحتمالات.

إن الهدف الحقيقي والفعلي لأفكار (صموئيل هنتنغتون) من نظرية صراع الحضارات هو استحضار عدو خارجي جديد للولايات المتحدة الأمريكية والحضارة الغربية كما سماها للحفاظ على وحدة هذه الدول في ظل المتغيرات القائمة وبعد انهيار الاتحاد السوفييتي ومنظومة الدول الاشتراكية، لقد وصف (هنري كيسنجر) وزير الخارجية الأمريكي هذا الهدف بدقة عندما قال: «فللمرة الأولى في التاريخ تضطر أمريكا لتوجيه سياسة خارجية دون أن يكون هناك عدو أيديولوجي شديد البأس، ودون أن تكون هناك خطة استراتيجية محددة المعالم وفي عالم لايمكنها السيطرة عليه أو الإنسحاب منه، وعليه فإن المبادئ الكلاسيكية للسياسة الخارجية استهدفت استحضار عدو أيديولوجي ضخم يمكن من خلال مواجهته نقل السياسة الخارجية إلى مؤسسات كبيرة لمعالجة الأزمة». ويتابع كيسنجر قائلاً: «يقال أن الولايات المتحدة الأمريكية هي القوة العظمى الوحيدة الباقية، وهذا توصيف ساذج للموقف، فهي قد تكون القوة العظيمة العسكرية الوحيدة الباقية، ولكن القضايا التي يمكن حلها بالعمل العسكري آخذةٌ في التناقص، ونوع القوة التي تتفوق فيها الولايات المتحدة الأمريكية تتلاشى يوماً بعد يوم».

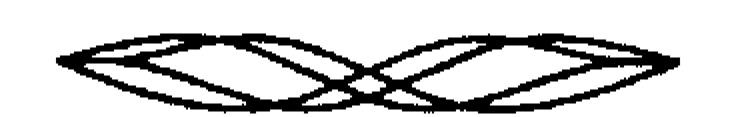
إن نظرية هنتنغتون أخذت تتحطم وتتلاشى على جدار الحقائق التاريخية الماثلة أمام الجميع، هذه الحقائق التي أكدت أن ما حققته الحضارات السابقة في الشرق والغرب قد ارتكز على التعاون والاستفادة من التجارب والخبرات وليس على الصراع.

لقد أكد السيد الرئيس حافظ الأسد هذه الحقيقة في رسالته إلى مؤتمر الشبيبة والطلبة العالمي الذي انعقد في كوبا صيف 1997. عندما قال: «إن الحضارات قامت على التعاون وليس على الصراع».

وكذلك تجسّدت هذه الفكرة نفسها عند السيد محمد خاتمي رئيس

الجمهورية الإسلامية الإيرانية الذي دعا إلى الحوار بين الثقافات والحضارات وقال: «نحن نستبدل الفكرة الخطيرة والخاطئة القائلة بالمواجهة بين الحضارات، بالدعوة إلى الحوار بين الثقافات والحضارات».

وإن ما يشهده المجتمع الدولي من تطورات علمية وتقنية وثورة في الاتصالات والمعلومات بالإضافة إلى ذلك إن ما يشهده المجتمع الدولي من نزوعٍ باتجاه الديمقراطية التي تنادي بها هذه الدول والتي ترتكز على التعدد، والحوار والتعاون وليس على نفي الآخر، تشكل عوامل مساعدة للحوار والتعاون بين الحضارات والأمم والشعوب وتلعب دوراً إيجابياً وفاعلاً إذا ما أحسن استخدامها بالمنظور الإيجابي في ترسيخ مظاهر الأمن والسلام والاستقرار التي تعد ركائز أساسية للتطور والتقدم الحضاري.



الفصل الثاني

التجربة الإسلامية في إيران
بعد عشرين عاماً من الثورة

«رؤية من الداخل»

آلية المشاركة الشعبية في النظام السياسي في إيران

د. نجفقلي حبيبي *

أتاح نجاح الثورة الإسلامية في إيران بقيادة المرجع الديني الأكبر الإمام الخميني في أعتاب القرن الخامس عشر للهجرة، وقبل عشرين سنة الفرصة الموائمة لتطبيق النظرية السياسية في شتى المجالات.

سأحاول في هذه العجالة أن ألقي الضوء على طرق وآليات مشاركة الشعب المباشرة في النظام السياسي الإسلامي على ضوء التجربة الديموقراطية والثورية في إيران.

لقد كان الإمام الخميني يتمتع برصيد كبير من الكفاح المستمر وشعبية واسعة بين العامة والخاصة، وكان يحظى بدعم شعبي تجلّى في المظاهرات المليونية التي خرجت إلى الشوارع إبان احتدام الثورة وقد أعلن من أول يوم من دخوله أرض الوطن بعد 15 عاماً من النفي أنه سيشكل حكومة ومجلساً لتدوين دستور البلاد.

لقد استطاع الإمام الخميني بعد شهر ونصف من انتصار الثورة الإسلامية في إيران أن يهيء الأجواء ولأول مرة لمشاركة الشعب بصورة مباشرة، وذلك من خلال الإستفتاء العام لاختيار نوع نظام الحكم السياسي. وقد انتخب

(*) باحث إيراني، متخصص في القانون الدستوري، رئيس جامعة العلامة الطباطبائي.

الشعب الإيراني وبإرادة حرّة ورغبة جامحة في اليومين الأول والثاني من جمادي الأول عام 1399هـ.ق وفي استفتاء عام وحر، نظام الجمهورية الإسلامية لبلده الثوري بأغلبية ساحقة بلغت 98,2٪.

ورغم أن الإمام الخميني كان بإمكانه شخصياً أو عن طريق مجلس قيادة الثورة أن يعين نظاماً خاصاً للحكم، إلا أنه باعتباره فقيهاً كبيراً، ولمعرفته مكانة الشعب في النظام الإسلامي، فقد أحال هذا الأمر العام إلى الشعب وإلى أصواته بشكل مباشر.

وفور تعيين نوع نظام الحكم الذي ارتضاه الشعب طرح الإمام الخميني موضوع تدوين الدستور لوضع الأسس التامّة السائدة في النظام الجمهوري الإسلامي. وبدل أن يقوم الإمام الخميني بانتخاب عدد من المتخصصين يتولون أمر تدوين الدستور أحال الأمر مرة أخرى إلى الشعب لكي يختاروا بأصواتهم مندوبين لهم بشكل مباشر من جميع أنحاء البلاد.

وبعد مضي أربعة أشهر من عمر الثورة الفتية تم استفتاء عام لاختيار (خبراء الدستور) بمشاركة 61,41٪ من الناخبين، وبعد وضع مسوّدة الدستور بواسطة مندوبي الشعب، أمر الإمام الخميني بعرض النص المقترح للدستور على الرأي العام، وكان أن أقيم ثالث استفتاء عام بعد مرور ثمانية أشهر وعشرين يوماً من انتصار الثورة الإسلامية، وقد شارك فيه 75,23٪ من الناخبين.

وبعد مصادقة الشعب على دستور البلاد تحققت آلية المشاركة الشعبية المباشرة وفقاً للدستور، وقد جرى منذ ذلك الحين وحتى اليوم عشرون استفتاءً عاماً بمعدّل استفتاء واحد لكل سنة، كان آخرها انتخاب المجالس الإسلامية للبلديات للمحافظات والمدن والقرى، والذي تم قبل اسبوعين، وشارك فيه ما يربو على 70٪ من الناخبين، وقد أُعلنت منذ أيام نتائج الانتخابات هذه رسمياً.

إن المؤثرات العامة في آلية المشاركة المباشرة في النظام الإسلامي تعد

التنمية السياسية في عصرنا هذا إحدى ركائز الحكم الديمقراطي المنشود في المجتمع، ولاتتيسر مثل هذه التنمية السياسية وبالتالي الديمقراطية دون مساهمة الناس في النظام السياسي ولاتتحقق المشاركة السياسية في أي نظام إلا عندما يحظى باهتمام خاص من قبل النظام نفسه، وحينما تتوفر آلياتها في البنية القانونية للنظام ودعائمه الفكرية والعقيدية بشفافية ووضوح تامّين يجد كل فرد من أفراد المجتمع الدوافع اللازمة في نفسه للمشاركة مباشرة في النظام السياسي، مع الأخذ بعين الإعتبار أسس النظام ومكوناته، كما أنه لا يواجه في نفس الوقت ما يمنعه من المشاركة بشكل مطمئن وبعيد عن التعسف في إطار العناصر المكونة للبنية السياسية للنظام وأسسه ومبانيه التي يقوم عليها بناؤه.

ومع الأخذ بعين الإعتبار لهذه الملاحظة المذكورة آنفاً، ومع اعتقادنا بأن التنمية السياسية والديمقراطية ومشاركة الناس في النظام السياسي للإسلام قد حظيت باهتمام خاص فيه، آثرنا أن نشارك في هذه الفرصة المتاحة ببعض المقومات الكامنة في ذات البنية الأساسية للنظام السياسي في الإسلام، تلك التي أدّت إلى مشاركة الشعب مباشرة في النظام السياسي للإسلام، وذلك استناداً إلى تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران، وأن نشير في سياق الحديث إلى بعض العراقيل والموانع التي وقفت حائلاً في وجه تحقيق هذه المشاركة، ساعين إلى إبداء بعض الطرق التي تساهم في إزالة مثل هذه العوائق، مستندين في ذلك إلى مقومات النظام السياسي الإسلامي نفسه، ونذكر باختصار العوامل المساعدة والعوائق المانعة والطرق والآليات التي وضعها المقننون نصب أعينهم عند تدوين دستور الجمهورية الإسلامية في إيران بشأن المشاركة المباشرة للشعب.

❖ حق الجماهير في تعيين قائدهم

لقد ورد عن الإمام علي(ع) بشأن ضرورة تعيين خليفة للقائد بعد وفاته،

والتي اعتبرها من أهم قضايا المجتمع، حيث قال: «والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يُقتل.. أن لايعملوا عملاً ولايُحدثوا حدثاً، ولايقدموا يداً أو رجلاً ويبدوا شيئاً قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنّة يجمع أمورهم ويحكم بينهم...».

وكذلك نُقل عنه(ع) بعد مقتل عثمان وبيعة الناس له بأنه قال في خطبة له: «يا أيها الناس إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا مَن أمّرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجدّ على أحد».

إن مهام تعيين القائد قد أخذت بعين الإعتبار النظام السياسي للإسلام كحكم إلهي وإسلامي واعتبرت واجباً شرعياً وهي بالتأكيد واحدة من أهم العوامل والدوافع المساهمة في مشاركة الشعب مباشرة في النظام السياسي للإسلام.

❖ الحريـــة

إن مقولة الحرية هي أمر نابع من الفطرة البشرية وقد اهتم بها الدين الإسلامي الحنيف اهتماماً بالغاً، وتستخدم كلمة الحرية كمصطلح سياسي بمثابة عنصرٍ مضادٍ لإستبداد الأنظمة الحاكمة داخلياً.

أما في الدين الإسلامي الحنيف فإن الحرية تعني الخلاص من قيود المستبدين الطغاة في داخل البلاد، وذلك استناداً إلى نصوص متعددة منها الآية الكريمة ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾[الاعراف، 157]، وقد عدّت من مهام أنبياء الله ورسله، هي عامل كبير الأهمية في مشاركة الناس في النظام السياسي لبناء نظام مرتكز على الحرية، وفي مسيرة الثورة الإسلامية كانت الحرية شعاراً أصيلاً لها، إبان نضال الشعب ضد النظام الملكي المستبد، كما أنها قد حظيت وتحظى في الدستور بمكانة رفيعة بعد انتصار الثورة الإسلامية.

❖ الإستقـلال

إن الاستقلال بمعناه السياسي هو الخلاص من ربقة وهيمنة الأجانب، وقد حظي هذا المصطلح كالحرية باهتمام الشارع المقدس والنظام السياسي الإسلامي وذلك استناداً إلى آي الذكر الحكيم من مثل: ﴿لاتتخذوا عدوي وعدوكم أولياء﴾[الممتحنة، 1]، وكذلك القاعدة المستوحاة من الآية الكريمة ﴿لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾[النساء، 141]، وهي ما تُدعى بقاعدة نفي السبيل.

وللاستقلال تأثيرٌ كبير في جلب مشاركة الشعب في النظام السياسي الإسلامي باعتباره واجباً شرعياً في بنية النظام السياسي للإسلامي.

❖ إرادة الجماهيـــر

وبالنظر إلى الآية الكريمة ﴿إن الله لايغيّر ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾[الرعد، 11] والتي بين فيها رب العزة بوضوح دور إدارة الجماهير وعزمها لإصلاح شؤون المجتمع يتضح رأي الإسلام في وجوب مشاركة جميع أفراد المجتمع فيما يختص ويرتبط بمصير المجتمع، وفي الحقيقة فإنه يوجب على الناس المشاركة الجماعية، وفي مسيرة انتصار الثورة الإسلامية في إيران دفع قائد الثورة الإسلامية بتأكيده المستمر على هذا الواجب وضرورة الإهتمام به، فأخذ بالتوجه نحو دائرة الثورة الإسلامية مؤكداً على أن الناس ماداموا يغطون في سباتهم فإن العدو سيبقى مهيمناً على رقابهم، وقد استمر الإمام على نهجه هذا بعد انتصار الثورة فقد استطاع أن يسطّر ملاحم بطولية بتذكير الناس بدورهم البنّاء مما أدّى إلى توجه الناس نحو صناديق الانتخاب.

❖ الواجب الكفائـي

لاشك في أن اهتمام كل فرد مسلم بالشؤون السياسية التي يعتمد عليها تنظيم حياة الأمة الإسلامية يُعدّ من مصاديق الواجب الشرعي والواجب

الكفائي، وعليه فإن المسلمين جميعاً ينظرون إلى قضية المشاركة في النظام السياسي الإسلامي كواجبٍ كفائي، وإن أقل مظاهر العمل بهذا الواجب الإلهي يتجلّى في المشاركة في الانتخابات وتسليم المناصب لمن يستحقونها بجدارة، وقد أدى الإصرار على هذا الواجب الشرعي من قبل قائد الثورة إلى تحقق نجاحات باهرة في هذا المجال للثورة وللشعب الإيراني المسلم، سواءً فيما قبل انتصار الثورة أم بعد انتصارها، وكان شعار: «صمت المسلم اليوم بمثابة خيانة للقرآن» الذي كان يردده المتظاهرون ضد الشاه، تعبيراً عن هذه الفكرة الداعية إلى مشاركة الشعب في النظام السياسي وهو واجبٌ دائم على المسلمين.

❖ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكونهما واجبين شرعيين عامين عامل مؤثر للغاية في مسار مشاركة المسلمين في نظامهم السياسي، وذلك لأن مبدأ الحكم يعد معروفاً إسلامياً هاماً، إذ إن تنظيم حياة الأمة قائم به وتركه يسبب خللاً في شؤون المجتمع، ويعد واحداً من أخطر المنكرات، لذا فإن كل مسلم يرى نفسه مكلّفاً بالمشاركة في النظام السياسي لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفضلاً عن ذلك فعليه أن يأمر الآخرين بالمشاركة كواجبٍ شرعي ويحذرهم من ترك هذا الواجب. وقد ورد هذا الأمر في البند الثامن من الدستور بصورة مستقلة.

❖ قضية محاربة الظلم وتأسيس كيان عادل

فقد وردت نصوص دينية متعددة سواء في القرآن الكريم أم السنّة النبوية الشريفة تؤكد على هذه القضية الهامة التي لها تأثير كبير في الجماهير للمشاركة الشعبية بمثابة واجب شرعي.

❖ نصح القـــادة

وردت تأكيدات متعددة تشير إلى ضرورة نصح القادة في الإسلام تحت عنوان «النصيحة لأئمة المسلمين» وهي أمور محفزة للمشاركة السياسية، وقد أمر الإمام علي(ع) في رسالته المشهورة فقال: «وأكثر مُدارسة العلماء ومنفثة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك وإقامة ما استقر عليه الناس قبلك». وتنطوي الأقوال والأوامر الدينية الخاصة بالإمتناع عن مدح الأمراء على تلك القاعدة التي تؤكد من جانب آخر على المسؤولية الملقاة على عاتق القادة إزاء الجماهير، وخلاصة الكلام أن النصيحة بمعناها الخاص أي (طلب الصلاح) تُعد من واجبات الشعب تجاه قادتهم، كما قال الإمام علي(ع): «وأما حقي عليكم وفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والغيب».

❖ التأييد الشعبـــي

إن تأييد عامة الشعب لرجال الحكم يُعد من الدعائم القيّمة للحكومة الإسلامية، ولاشك في أنه عامل مؤثر في إيجاد الرغبة لمشاركة الشعب في النظام السياسي.

❖ الرقابـــة

تُعد الرقابة التي ورد الحديث عنها في كثير من النصوص الدينية ونهج البلاغة واحدة من العناصر المهمة في إلقاء التكليف الشرعي على عاتق المسلمين للمشاركة في أمورهم السياسية، وهناك عناوين فرعية أخرى لها دور خطير في التأكيد على هذه المشاركة السياسية نُحجم عن إيرادها لضيق المقام.

ورد في البند 56 من الدستور: «الحاكمية المطلقة على الإنسان والعالم هي الله، وهو الذي منح الإنسان حق الحاكمية على مصيره الاجتماعي، ولايستطيع أحد سلب هذا الحق الإلهي أو توظيفه لمصالح فرد أو مجموعة خاصة».

واستناداً إلى هذا البند فمن حق كل فرد من أفراد المجتمع في النظام الإسلامي أن يقرر مصيره في ظل هذا الحق الإلهي الذي لايُسمح لأحد بأن يسلبه هذا الحق، أو أن يحدد من نطاقه. وهكذا فإن الدستور قد اعتبر المشاركة المباشرة للشعب حقاً إلهياً لايمكن تغييره.

وقد حددت البنود الأخرى من الدستور طريقة إفادة أفراد المجتمع من هذا الحق الإلهي وأساليب صيانة هذا الحق الذي يدعو إلى المشاركة المباشرة للناس، مما يؤكد على جمهورية النظام في الإسلام.

وقد تقرر في البند 107 من الدستور أن تعيين القائد يتم بواسطة المنتخبين من قبل الشعب. وكذلك تقرر في البند 6: «في الجمهورية الإيرانية الإسلامية يجب أن تُدار شؤون البلاد إعتماداً على آراء الجماهير، عن طريق الانتخابات: انتخابات الجمهورية، وأعضاء (مجلس الشورى الإسلامي) وأعضاء مجالس الشورى المحلية ونظائرها، أو الإستفتاء في الموارد التي تعيّن في المواد الأخرى من هذا الدستور».

وكذلك تقرر في البند 114 من الدستور: «يُنتخب رئيس الجمهورية مباشرة من قبل الشعب لمدة أربع سنوات». وكذلك في البند السابع من الدستور واستناداً إلى الآيات الكريمة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[الشورى، 38]، و﴿وشاورهم في الأمر﴾[آل عمران، 159]، والذي يقرر بأنه «تعتبر مجالس الشورى؛ مجلس الشورى الإسلامي، ومجالس شورى المحافظة والقضاء والقرية والمحلّة وأمثالها من مراكز صنع القرار وإدارة شؤون الدولة».

وكذلك في البند 100 الذي يقرر أن: «تتم إدارة شؤون كل قرية وناحية ومدينة وقضاء ومحافظة بإشراف مجلس شورى يُنتخب أعضاؤه من قبل سكان تلك المنطقة».

إن هذه البنود من الدستور والقوانين واللوائح الخاصة بأمورها، قد عرضت آلية المشاركة للناس في النظام الإسلامي في إيران بمثابة انموذج منشود في

النظام السياسي الإسلامي في العصر الحاضر وعرضت طرق تنفيذها.

وكذلك في البند 177 الذي يتناول طريقة التغيير في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران قد أكد ثانية على استحالة تغيير «كون نظام الحكم في إيران جمهورياً» وكذلك «إدارة شؤون البلاد استناداً إلى آراء الشعب» وكذلك التأكيد على كون النظام إسلامياً.

❖ عراقيل في طريق المشاركة الشعبية المباشرة في النظام السياسي

إن مشاركة الناس في النظام السياسي بصورتها الجديدة تعد ظاهرة مستحدثة تقبّلها العالم الغربي نظراً لنسيج مجتمعه الثقافي، وتركز الضرورات الثقافية والاجتماعية والسياسية في تلك الديار ولكنها لم تظهر بصورة منتظمة ومقننة في الثقافة الإسلامية، لذا ففي المجتمع الإسلامي ومن جملته إيران نرى أن القوانين الخاصة بالمشاركة التي أشرنا إلى بعضها ليست كافية لأن مشاركة الناس مباشرة في أمورها السياسية لها تبعات خاصة أولاً، وتحتاج إلى افتراضات وخلفيات واعتقادات يرتضيها الناس، وإذا لم تتوفر هذه الأمور فستواجه هذه المشاركة مشاكل للناس في نظامها السياسي تحتاج إلى الإعتقاد بأصالة الفرد كأصلٍ إيجابي، ونعني بذلك أن على كل فرد أن يعتقد بمشاركته على صعيد الساحة السياسية، وأن يعتقد بتأثير رأيه في مسار إصلاح أمور المجتمع، ومثل هذا الإعتقاد لم يتيسر بسهولة في المجتمعات الإسلامية ومنها إيران، وذلك نظراً للخلفيات التاريخية وذلك لأن:

1 ـ إن المشاركة في الأمور السياسية أمر دنيوي في حين أن في المجتمعات الإسلامية كما يبدو من الخلفيات التاريخية كان النزوع إلى الزهد وترك الدنيا أمراً مرغوباً فيه، لذا لم يبال الكثير من المتدينين بهذا الأمر الذي يُعد أمراً دنيوياً.

2 ـ لدلائل لامجال لذكرها هنا فإن أصالة الفرد السلبية أي الإنزواء المتعمّد والنأي عن النشاطات السياسية وعن كل ما يتعلق بأمور الدنيا كان أمراً

شائعاً في التعاليم الصوفية وفي أفكار كثيرٍ من العلماء المسلمين. وقد كان لهذا الإستنباط من التعاليم الإسلامية أثر كبير بين العامة، مما دعا إلى التقليل من المشاركة الجماهيرية في نطاق دائرة المسائل السياسية، ومنها الانتخابات التي لم تجد إقبالاً من الجمهور.

3 ـ وكذلك في نظام الخلافة الإسلامية وفقاً على أسس معتقدات أهل السنّة والجماعة، وخاصة بعد فترة الخلفاء الراشدين، وهكذا في نظام الإمامة المرتكز على معتقدات الشيعة لم يتدخل الناس في شؤونهم السياسية لقرون متمادية، إذ أن نظرية الخلافة وإن تُبنى على مبدأ البيعة، وكان يعمل بها، إلا أن المسألة كانت من جانب واحد، أي أن المبايعين ببيعتهم هذه كانوا يُعربون فقط عن وفائهم وبيعتهم للخليفة، ولم يترتب على هذا من جانب آخر أية مسؤولية على عاتق الدولة، ولا حتى السؤال عن تصرفات الحكام والرقابة على أعمالهم. وهكذا في نظرية الإمامة فبعد وفاة الإمام علي(ع) لم يتحقق نظام الإمامة عملياً ولم يشارك الناس حسب هذا الإعتقاد أيضاً في شؤونهم السياسية مباشرة، إذ كان صعباً جداً لمعتنقي هذه العقيدة أن يشاركوا في مسائلهم السياسية مع ما لها من خلفيات حول هذه الحقبة الزمنية.

4 ـ وبهذا فإن مشاركة الجماهير مباشرة في نظامها السياسي تستوجب مشاركتها في شؤون الحكومة أو على الأقل رقابتها على أعمال الحكام ومطالبة الحكام بتبرير أعمالهم، مع ما يترتب عليه من توفر الأمن الفكري والإستقرار المعيشي وعدم التعرّض للمخاطر من قبل الحكام، فإذا لم تتوفر للجماهير مثل هذه الأمور في ميادين السياسة فقلّما نراهم يقدمون على المشاركة، وهذا ما وجدته في كثير من المجتمعات الإسلامية وخاصة في إيران التي كان أغلب حكامها مستبدين جائرين مما ترك بصماته الواضحة في عقول الجماهير التي كانت تنظر بخشية للمشاركة في الأمور السياسية.

5 ـ من جملة الإشكاليات التي تواجهها نظرية مشاركة الجماهير هي أن الديمقراطية والمساهمة المباشرة للشعب تحتاج إلى من يعيش في ثبات وتوازن من حيث الجوانب الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وهذا أمر غير متوفر منذ قرون متمادية في البلدان الإسلامية التي عاشت الهزات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وكذلك من الناحية الثقافية التي تحتاج إلى توفّر تحمّل الرأي الآخر.

وبوجود التفسيرات الخاطئة للإسلام يصعب في مثل هذه المجتمعات أن تتحمّل أفكار الآخرين وعقائدهم المختلفة مما يبتلي الديمقراطية بمشاكل وصعاب.

6 ـ إن الديمقراطية بمدلولها الغربي الذي ينبني على أصالة الإنسان، والتي تتعارض والمباني الإسلامية التي تنبني على أصالة الله وعتبار أن جميع الأمور لابد أن تدور حول محور الحكم الإلهي وشريعته السماوية، فإن احتمال عدم النجاح في مشاركة الشعب مباشرة في النظام الإسلامي تزداد نسبته في هذا المجتمع.

7 ـ إن ضرورة تعدد الأحزاب والمحافل السياسية، ومبادئ الحرية من مثل حرية التعبير، والتي تعد من لوازم تحقق الديمقراطية بأسلوبها الجديد، تتعارض مع بعض التفاسير للإسلام في الحكومة الدينية، مما يترتب عليه المشاركة المباشرة للناس في النظام السياسي للحكومة الدينية.

8 ـ إن وجود بعض الأنظمة الحاكمة الفاسدة في المجتمعات الإسلامية قد أدى إلى ارتياب الناس من القضايا السياسية، كما أدى إلى تشويه صورة رجال الدولة اجتماعياً، فانتهى الأمر إلى انصراف الناس عن المشاركة في أمورهم السياسية بشكلٍ مباشر.

9 ـ إن مفهوم فصل الدين عن السياسة، والذي روّج له الغرب ونفذ من خلاله إلى العالم الإسلامي، يُعد واحداً من عوامل عرقلة المشاركة المباشرة للشعب في أموره السياسية.

وفضلاً عن ذلك فإن الثورة الإسلامية في إيران قد واجهت صعوبات كثيرة لإقناع الناس في مشاركتهم المباشرة في الأمور السياسية.

ومنها أن بعض المؤمنين واستناداً لاعتقادهم بنظام الإمامة وفقاً للمفهوم الشيعي وقبولهم لهذا المبدأ القائل بأن الحكومة مبنية على ولاية الفقيه التي تعتبر استمراراً لنظام الإمامة، وبما أن الإمامة منصوص عليها من قبل الله تعالى كما هو راسخ في اعتقادهم، إذن ليس للناس حق في هذه الشؤون، بل إن البعض منهم في بداية الثورة قد أكد حرمة الانتخابات وعدّوها ظاهرة غربية لابد من تحريمها، وقد تنازل البعض من هؤلاء عن موقفهم هذا وعدّوا المشاركة في الانتخابات أمراً جائزاً بشرط أن يكون الهدف منها هو إطاعة ولي الفقيه. أما إذا ترتب عليها التدخل في شؤون الحكومة، وهو أمر متعارف عليه في الأنظمة المبنية على أساس الديمقراطية فإنهم يعدونه أمراً غير صحيح.

هذه إشارات لبعض الموانع والعقبات التي واجهت مسيرة المشاركة الشعبية في النظام السياسي الإسلامي أما في نظام الجمهورية الإسلامية في إيران بزعامة قائدها الإمام الخميني(قده) فقد أزيل الكثير من هذه الموانع الفكرية والتاريخية والعقيدية، فقد استطاع الإمام كفقيهٍ من أكبر فقهاء عصره وبشعبيته الواسعة أن يصحح الكثير من التفسيرات الخاطئة عن الإسلام وأن يضع معالم الطريق القويم للحكومة الإسلامية استناداً إلى القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة وأن يقوّم الكثير من الأفكار الخاطئة التي روّج لها المتحجّرون وأصحاب الأفكار المريضة، فقد استطاع الإمام الخميني بعرضه لمبادئ الحكومة الإسلامية وإثباته عدم انفصال الدين عن السياسة وإرتباط الدنيا بالآخرة، والتواؤم بين العرفان والسياسة والسعي الدائب لإدارة شؤون الحكومة التي تعد أمراً دنيوياً واعتماداً على سيرة الرسول الأكرم(ع) والأئمة عليهم السلام وبقية علماء الإسلام ورجاله إزالة الشبهات وإماطة لثام التحريف والتحجّر عن وجه الإسلام المضيء وتبيين الأخطاء التاريخية والإنطباعات الخاطئة التي تبنّاها أدعياء التنوير عن الإسلام ووضع النقاط

على الحروف بإزاء دسائس الأعداء الأجانب. لقد تمكن من إزالة جميع هذه المشكلات من أمام طريق المشاركة الفعالة للناس في سياسة أمور بلادهم لدرجة أن الشعب قد شارك بنسبة مئوية عالية بلغت 98,2٪ لتغيير نظام الحكم.

وبعد مرور عشرين عاماً من عمر الثورة شارك الشعب الإيراني في العام الماضي (1376هـ.ش) في سابع انتخابات لرئاسة الجمهورية بنسبة 83,29٪ من الناخبين، وانتهت بانتخاب سيادة الرئيس محمد خاتمي. وباقتراح من الإمام الخميني وإرشاداته تم الإستفتاء العام لتغيير النظام، والذي جاء فيه: «الجمهورية الإسلامية فقط ولاشيء سواها»، فقد استطاع الشعب الإيراني المسلم أن يوفّق بين إسلامية النظام وجمهوريته بانتخابٍ حرٍّ منقطع النظير، وهو ما تؤيده مبادئ النظام الديمقراطي، إذ أن الشعب الإيراني بأكثريته المسلمة قد انتخب الجمهورية في ظلال الإسلام بشكل ديمقراطي، واستطاع أن يزيل شبهة تعارض الدين مع الديمقراطية فتمّ التواؤم بين الإمكان الشرعي والقانوني لمشاركة الناس ومساهمتهم في النظام السياسي للإسلام، وذلك من خلال التوفيق بين الإسلام والجمهورية في ثوبه القشيب، وهو الجمهورية الإسلامية فصححت الكثير من المعتقدات الخاطئة التي أشرنا إلى بعضها، ويمكننا القول إن أكبر أثر لهذا القائد الفذ هو تأسيسه (الجمهورية الإسلامية) من خلال التوفيق المتوازن بين الإسلام والجمهورية والذي ارتضته الأكثرية الساحقة من فقهاء الإسلام الكبار.

وربما يمكننا القول إن عدم نجاح بقية دعاة الحكومة الإسلامية في سائر البلدان الإسلامية، والتي انبرت لذلك منذ سنوات قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران هو عجزهم عن حل هذه المشكلة العويصة ألا وهي عدم القدرة على التوفيق بين الإسلام والجمهورية.

وكما أشرنا سابقاً إن مسألة احتمال فقدان الأمن السياسي والاجتماعي يعد واحدةً من المشكلات الكبيرة إزاء مشاركة الناس في نظامهم السياسي،

إننا نشاهد الكثير من ضروريات تحقيق الديمقراطية من قبيل إرساء قواعد الحريات والأمن في سبعة وعشرين بنداً، وقد صححت من خلالها الكثير من الأفكار الخاطئة فيما يتعلق بالإسلام وتعارضه مع الديمقراطية، فتناولت تلك البنود قضايا كثيرة مثل حرية التعبير وحرية الصحافة ومنع الرقابة والتجسس بجميع أشكاله وحرية الأحزاب والمؤسسات، وحرية عقد الاجتماعات والمظاهرات وحرية العمل والسكن والملبس، وحقوق أخرى مثل حق التظلّم وأصل البراءة ومنع التعذيب، ومن ناحية أخرى اعتبار الناس جميعاً سواسية أمام القانون وشمل الجميع حتى القائد الذي صرّح عنه بذلك في البند 107 من الدستور. وكذلك تأسيس نظام قضائي إسلامي منتظم والذي ورد في الفصل الحادي عشر من الدستور في ثمانية عشر بنداً قد وفر للجميع الأمن والطمأنينة، فمن جملة ذلك نرى في البند 168 الخاص بالجرائم السياسية والصحافية التأكيد على المحاكمة في المحاكم العلنية بمشاركة هيئة المحلّفين، وهكذا زالت موانع المشاركة المباشرة للشعب في النظام السياسي الإسلامي من خلال قوانين الدستور والحكومة.

ومن الناحية الثقافية والعقيدية وأذهان الشعب المسلم في إيران فقد استطاع الإمام الخميني طوال فترة قيادته للثورة الإسلامية وبخطاباته المستنيرة التي جُمعت في مجلدات (صحيفة النور) أن يصحح جميع الأفكار الخاطئة عن أسس الحكومة الإسلامية وأركانها، وقد وفّق كل التوفيق في هذا المجال.

وقد تمكن الإمام الخميني ومن خلال إماطته اللثام عن الأسس السليمة والأصول القويمة للحكومة الإسلامية وفقاً للقرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة. أن يضخّ الدماء الجديدة في عروق التربية السياسية للأمة الإسلامية التي سعى الكثير من الحكام الفاسدين وبعض علماء الدين المنحرفين إلى تشويهها، والتي ازداد أوارها في القرون الأخيرة ببث السموم الشيطانية من قبل مستكبري العالم الغربي وأذنابه. وها نحن اليوم نجد الشعب الإيراني يمتلك في ميدان العمل نظاماً إسلامياً مبنياً على الديمقراطية، فعرض للعالم

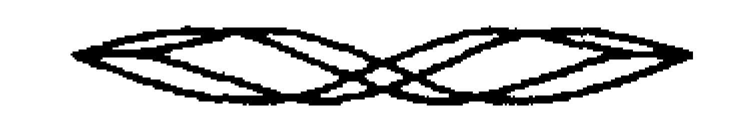
نموذجاً فذاً للانسجام بين الإسلام والديمقراطية وفي الأسلوب الديمقراطي الذي عرضته الجمهورية الإسلامية نظاماً لها يمكن احتواء بعض هواجس الديمقراطية المبنية على الأسس والأفكار المحدقة بوحدة الأمة الإسلامية من جرّاء المنافسات للأحزاب والتيارات السياسية أو المصالح القومية التي ربما تتعرض للخطر وذلك من خلال رؤية وتدابير شرعية، وهكذا يمكن احتواء الأخطار التي يمكن أن تطفو على السطح من خلال استبداد الحزب الحاكم أو استبداد الأكثرية، فعلى سبيل المثال ففي الدورة الثالثة لانتخابات مجلس الشورى الإسلامي وعندما أرادت مجموعة (جامعة روحانيت مبارز طهران) والتي كانت تتمتع آنذاك بقوة اجتماعية كبيرة أن تعيّن لها مرشحين في المحافظات نجد أن الإمام الخميني مع كل ما يكنّ لهم من احترام قد منعهم من أن يقدموا على مثل هذا الأمر، وحذرهم من مغبّة نوع من قيمومة وتحكم بعض الجماعات على بقية الجماعات الأخرى، فقد صرّح في الدستور الامتناع عن أي حركة تشكّل نوعاً من القيمومية وتسبب آثاراً يترتب عليها تحديد أو نفي حرية أفراد الشعب عن إفادتهم من أصول الديمقراطية ومشاركتهم المباشرة في مسائلهم السياسية.

كما مُنع في الدستور الاستبداد بأي شكل سواءً أكان مفروضاً من قبل الحكومة أو من النشاطات الحزبية على المجتمع، فعلى سبيل المثال قد ورد في البند التاسع الذي يتناول حرية التعبير والاستقلال والاتصال الوثيق أن «ليس لأي فرد أو مجموعة أو أي سلطة مسؤولة الحق في إلحاق أقل ضرر بالاستقلال السياسي والثقافي والاقتصادي والعسكري ووحدة أراضي إيران تحت شعار الاستفادة من الحريات، كما ليس لأي سلطة مسؤولة الحق في سلب الحريات المشروعة حتى ولو كان بوضع القوانين والمقررات تحت غطاء الحفاظ على الاستقلال الوطني ووحدة أراضيه».

ويقرر البند 26 الذي يتحدث عن حرية الأحزاب أنه لايمكن منع أي شخص من الاشتراك فيها أو إجباره على الاشتراك في أحدها، وهكذا فإن

مسألة الرقابة تعتبر مسؤولية الحكومة أمام الشعب، فقد ورد بتفصيل في دستور الجمهورية الإسلامية وبطرق شتى مثل حق السؤال وحق استجواب الوزراء من قبل نوّاب الشعب وغيره من الأمور التي لانريد الإسهاب فيها.

وفي الختام وبعد هذه الإلمامة على بعض النواحي النظرية والتطبيقية لمسألة المشاركة الفعالة للشعب في شؤون حياتهم السياسية أقدّم خالص شكري لجميع من ساهموا في إقامة هذا المؤتمر الموقر، وأسأل الله تعالى أن يوفّق الأمة الإسلامية لتحقيق نظام سياسي إسلامي قويم، خاصة وقد مرّت إيران بتجربة إسلامية ناجحة في هذا العصر المادي الضال، واختم حديثي برفع يد التضرّع للمولى القدير أن يتغمّد قائدنا الإمام الخميني بواسع رحمته وأن يمنّ على الجميع بالتوفيق والنجاح لما فيه خير الدنيا والدين.



الحرية في رؤية الفلسفة السياسية للإمام الخميني«ره»

■ حميد حيدري *

❖ مقدمة

عُرف الإمام الخميني(رض) القائد العظيم للثورة وباني الجمهورية الإسلامية في إيران بعنوان عالم جليل في مختلف العلوم والمعارف الإسلامية كالفلسفة والعرفان والفقه والأصول والتفسير والأخلاق وعلم الرجال، وذلك لكونه ترك لنا آثاراً ثمينة بهذه العلوم.

ومن جهة أخرى عُرف بأنه شخصٌ سياسي بارع وعارف بالسياسات العالمية والقوى الاستكبارية، ولديه القدرة والشجاعة والمهارة المحمودة في قيادة ثورة عظيمة ضد نظام طاغوتي قديم كان محمياً من قبل القوى العظمى في العالم.

ولكن في مجال «الفلسفة والعلوم السياسية» لم يتم لحد الآن التعرف عليه حق المعرفة، ولم يُعرف عنه في هذا المجال سوى «أصل ولاية الفقيه» بشكلٍ خاص بينما تطرق الإمام في أحاديثه وكتاباته بوضوح إلى الكثير من النظريات الهامة مثل معرفة الإنسان وطبيعته والفلسفة في تأسيس حكومة ما، والأهداف من إقامة دولة شرعية وأيضاً آراؤه في الآداب الاجتماعية والسلطة

(*) باحث إيراني، متخصص في القانون الدولي، من علماء حوزة قم العلمية.

القانونية وأنواع أنظمة الحكم والقانون الأساسي (السلطة التشريعية)، وموضوع الحرية والعدالة والسعادة وغيرها من المواضيع الهامة التي تهم الإنسان والتي بدون أدراكها وفهمها لايمكن فهم نظرية «ولاية الفقيه».

في هذه المحاضرة سأعمل على السعي بشكلٍ مركّز لتبيين أحد هذه الفصول ألا وهو «الحرية»، وآمل أن يقوم الكتّاب والباحثون بشرح وتبيين الأصول الأخرى في المستقبل.

❖ تعريف الحرية (عند الإمام)

عرّف الإمام الحرية بأنها انعدام الإجبار والإلزام من طرف الآخرين، وهذا شرطٌ أساسي ليكون الإنسان غير مجبرٍ وغير مقيّدٍ ولكي لايتم التدخل في شؤونه ولايخضع للضغوط، والإمام هنا يعتقد مثل آيزايا برلين بأنه «بقدر مايكون مجال التدخل في شؤوني أضيق تكون حريتي أوسع»، فالحرية اذاً بتعريفه هي «من مجال عمّ التدخل»، ولذا عندما طلب منه أوريانا فالالجي تعريفاً بسيطاً للحرية أجاب الإمام: «إن تعريف الحرية ليس مسألة معقدة فالشعب حرٌ في عقيدته، وليس لأحدٍ أن يلزمك باتباع عقيدة معينة ولا أن يلزمك بالسير في طريق ما أو انتخاب شيء معين من الأشياء ولا أن تسكن مسكناً معيناً أو أن تجبر على انتخاب عمل ما، إن مفهوم الحرية هو شيء واضح».

❖ قيمة الحرية

أ ـ الحرية حقٌ ممنوح من الله:

إن للحرية في نظر الإمام مقاماً سامياً لأنها حقٌ أولي وطبيعي منحه الله تعالى للإنسان، فالحكومات لاتعطي الحرية للشعوب إنما هو الله الذي خلق الإنسان حراً ومنحه حريته، «ليست الحكومات هي التي تعطي الحرية للمواطن ولا يمكنها سلبها منهم، إنما الحرية حقٌ ومنحة من الله للإنسان

وعلى الحكومات رعاية هذا الحق والحفاظ عليه».

في إحدى خطبه قبل الثورة وصف الإمام هدف الشعب من ثورته على النظام الملكي قائلاً: «لقد انتفض شعبنا اليوم وكل واحدٍ منا مكلفٌ بالسير خلف هذه الانتفاضة..على كل فردٍ من الأفراد أن يكون مع شعبه حتى يتم هذا الأمر بل إنه لمن المنطق كل المنطق أن يكون الإنسان مع هؤلاء (أي الشعب الإيراني) يطالبون بالحقوق الأولية للإنسان والحق الأول للإنسان هو: إنني أريد أن أكون حراً أنا أريد أن أقول كلمتي بحرية».

بهذا البيان أعلن الإمام أن الحرية هي حقٌّ أولي لجميع بني البشر وشجعهم على بذل قصارى جهدهم لأخذ هذا الحق، وفي إحدى مقابلاته الصحفية حول حرية الأقليات الدينية والمذهبية في ظل الحكومة الإسلامية صرّح قائلاً: «لقد أعطى الإسلام أكثر من جميع الأديان الأخرى الحرية للأقليات الدينية والمذهبية ويجب أن يستفيد هؤلاء من هذا الحق الطبيعي الذي منحه الله لجميع البشر. إننا سنحافظ على حقوقهم بأحسن وجه ففي ظل الحكومة الإسلامية سيكون هناك حتى للشيوعيين الحق في التعبير عن عقائدهم».

وفي حديث آخر للإمام ردٌّ فيه مستهزئاً على إدعاءٍ للشاه بإعطائه الحرية للشعب فقال: «أي وضع هذا الذي تعيشه إيران اليوم؟ وأيُّ حريةٍ هذه التي تدّعي إعطائها؟ فهل الحرية شيئاً يُعطى؟ إن مجرد قولك هذا بأنك أعطيت الحرية هو جريمةٌ بحد ذاته لأن الحرية ملكٌ للشعب، وحقٌّ من حقوقه والله هو معطي الحرية والإسلام هو معطي الحرية، والقانون الأساسي هو الذي يعطي الحرية للشعب، إن الحرية التي تُعطى من الحاكم ليست بحرية».

ومع أن الإمام يقترب هنا بنظرته إلى الحرية من نظرية الفيلسوف الانكليزي جون لوك القائلة «إن الإنسان كموجود هو حرٌ ومستقل بشكل طبيعي وإن جميع أفراد البشر متساوون فيما بينهم ولا أحد يمكنه حرمان الإنسان من هذا الكنز العظيم (أي الحرية) ولا أن يجبره على طاعة قوة سياسية بدون رضاه، الرضا يحصل عن طريق التوافق مع الآخرين» إلا أن

الإمام بصفته فيلسوفاً إلهياً يرى أن الحرية هي هبة إلهية، وأن حق الخالق في التدخل في ذلك محفوظ.

ونتيجة هذا الأصل يكون «الحرية حقاً أولياً وفطرياً وطبيعياً وهبةً إلهيةً للبشر»، ولذا كان على الحكومة تحمل مسؤولية رعاية حرية المواطنين وضمانها لهم، وفي هذا المجال يصرح الإمام قائلاً: «يجب ضمان الحريات في حدود القوانين الإسلامية والقانون الأساسي على أكمل وجه ممكن».

ب ـ الحرية تمدن وتطور:

كان الإمام يعتبر الحرية شيئاً أساسياً إلى درجة أنه يعدها ركناً من أركان التمدن، والتمدن عنده يقابل الهمجية، فالمجتمع المتمدن هو بالضرورة مجتمع غير همجي، وبهذه المقابلة كان الإمام يمتدح «المجتمع المتمدن» ويذم «المجتمع الهمجي» فالتمدن هو قيمة من القيم السامية والتي هي من الوضوح بمكان إلى الحد الذي يكفي فيه أن نعلم أن «الهمجية» هي ذلك الشيء الذي ينفر الإنسان بحكم إنسانيته منه، إذاً فالتمدن عند الإمام قرين لـ«الحرية» بينما «الهمجية أو الوحشية» قرينةٌ لـ«سلب الحرية»، ولذا كان يفسر المجتمع الذي لايعرف الحرية بالمجتمع الوحشي ويصف الحكومة التي تسلب من شعبها حريته بالحكومة غير المتمدنة والوحشية وبهذا الخصوص يقول: «إن أول درجة للتمدن هي حرية الشعب فالبلد الذي لاحرية له لايمكنه أن يكون متمدناً والبلد غير المستقل لايقال عنه أنه متمدن. البلد المتمدن هو البلد الذي يملك الحرية حيث مطبوعاته حرة وشعبه حر في إظهار عقائده وآرائه، إن الشعب المطالب بحريته واستقلاله ليس شعباً وحشياً، إنهم متمدنون أولئك المطالبون بحريتهم واستقلالهم، أما الوحشي فهو المجتمع المسلوب الحرية والاستقلال، إن الحرية والاستقلال حقان من الحقوق الأولية لبني البشر وكل أبناء البشر يعرفون ذلك. أولئك الذين يسلبون هذين الأصلين من شعوبهم وحشيون وغير متمدنين، أما من يطالب بهذا الحق ويسعى للحصول عليه فهو متمدنٌ بلا شك».

لقد أولى الإمام الحرية أهمية بالغة بحيث اعتبرها من الأسس الضرورية لإيجاد مجتمع متمدن ومرفهٍ وسعيد، ولذا خالف الفكرة القائلة بـ«جواز الإستبداد من أجل المصلحة العامة» كما أنه لايجب إهمال الحرية حتى ولو كان ذلك بذريعة الحصول على التقدم والتطور، إن التطور والتقدم والتنمية ضرورية وحسنة للمجتمع ولكن يجب أن لاتتم عن طريق خنق الحريات، ولذا كان الإمام كثيراً مايعلن: «عندما نتحدث عن الإسلام هذا لايعني أننا نرفض التطور والتقدم بل على العكس تماماً، فالإسلام في عقيدتنا هو دينٌ يقود إلى التقدم والتطور، ولكننا أعداءٌ لأنظمةٍ حاكمة، التي تحت عنوان التجديد والتحديث تأخذ بأسلوب الحكم الدكتاتوري الظالم.. إننا نعتقد قبل كل شيء أن أعمال الضغوط وخنق الحريات لايمكن أن تكون وسيلة لجلب التقدم».

ج ـ الحرية والتوحيد:

في ذروة تقييمه للحرية عرفها الإمام بأنها الركن الأساسي للدين التي هي نتيجةٌ لأسمى أصلٍ من أصول الدين ألا وهو (التوحيد) والحرية هي نتيجة طبيعية لعبادة الله الأوحد جل شأنه. إن الاعتقاد بوحدانية الله يدعو إلى الحرية وسلب هذه الحرية يقود إلى الشرك بالله: «تشكل عقيدة التوحيد الأصل الأهم والأساس الذي تقوم عليه جميع اعتقاداتنا وعلى هذا الأساس نعتقد بأن خالق الإنسان والكون وجميع العوالم هو الله عزوجل المطلّع على كل الحقائق والقادر على كل شيء والمالك لكل شيء، هذا الأصل الإعتقادي يرشدنا إلى أن على الإنسان أن لايخضع إلا لذات الباري الخالق جل شأنه وعليه أن لايطيع أحداً إلا إذا كانت إطاعة هذا الأخير تمثل إطاعة لله وعلى هذا الأساس ليس لإنسانٍ الحق في أن يحرم إنساناً آخر أو مجتمعاً أو شعباً ما من حق التمتع بالحرية أو أن يضع لهم قوانين أو ينظم لهم بعلمه الناقص علاقاتهم وروابطهم بحسب أهوائه وميوله الشخصية، ومن هذا

الأصل التوحيدي نعتقد أن وضع القوانين المناسبة لتطور الإنسان ورقيه هو حقٌ لله وحده وليس لأحدٍ سواه».

❖ حدود الحريـة

أ ـ الحرية القانونية:

تم التأكيد في بيانات الإمام على بعض الموارد الخاصة بالحرية وذكر بعض الحدود التي تعين مجالات الحرية حيث لايمكننا في هذه العجالة جمعها وتبويبها، زيادةً على ذلك فإن هذا العمل يدخل ضمن نطاق اختصاص الحقوقيين بينما نحن هنا بصدد توضيح معنى الحرية في فلسفة الإمام السياسية، ولذا سوف نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الموارد التي ذكرناها سابقاً:

كان الإمام يعتقد أنه تقع على عاتق الحكومة الإسلامية مسؤوليتان هامتان يلزمها العمل على تحققهما، فمن طرفٍ أول عليها أن تقوم بـإجراء الأحكام الإسلامية والحدود الإلهية ومن طرف ثان عليها المحافظة على حريات الشعب: «يجب علينا أن لانظلم أحداً، أي بدخول بيوت الناس لنعلم ما يجري بداخلها، كما أنه ليس لأحدٍ الحق في إيجاد أمكنة للدعارة أو للقمار فمن الواجب على الحكومة العمل على منع انتشار هذه المفاسد.

إننا نريد إجراء الأحكام الإسلامية وعلى الدولة العمل على إدخال الأمن والطمأنينة إلى قلوب الناس من جهة ثانية إذا ما قام مخالفوا الشريعة الإسلامية على نشر الفساد والفسق والتجاهر بذلك فإنهم بدون شك سيُعرضون أنفسهم للتأديب والتعزير».

وبذلك يكون الإمام قد حدد في بياناته أن القانون هو الذي يعين الفواصل والحدود بين «الأحكام الإلهية» و«الحريات المدنية» وهكذا نصل إلى نظرية «الحرية القانونية» (أي الحرية ضمن نطاق القانون): إذ وحده القانون الذي يعين الحريات ووظائف المواطنين، والدولة الإسلامية موظفة بنفس المقدار

بحمل المسؤولية لإجراء القوانين من أجل إحلال الأمن والنظم ومراعاة الأخلاق في المجتمع، ولذا فهي مكلفةٌ بالحفاظ على حريات الناس.

«يلزم ضمان الحريات على أحسن وجه ضمن نطاق القوانين الإسلامية المقدسة والقانون الأساسي».

مما يلفت النظر هو أن الإمام بعنوان عالم أصولي (في مقابل الإخباريين) يعتقد بأن «الأصل الأول» هو الحرية، أما الأحكام الصادرة عن الخالق سبحانه فتأتي في الدرجة الثانية: الأصل الأول هو الحرية أما الحدود الشرعية والقانونية فهي ثانوية: «بدون أدنى شك أن الأصل الأول (مثل أصالة الحليّة وأصالة الإباحة وعامة الأمور والأشياء على وجه الأرض خلقت وأوجدت من أجل الإنسان) هو أنه يجوز الاستفادة بأي شكل كان من كل شيء ما لم يثبت الدليل على حرمته».

ب ـ الحقوق الشخصية (الحرمة الخاصة):

هناك نقدٌ يمكن أن يوجه إلى نظرية (الحرية القانونية) وهو أن «حفظ وحراسة الحرية بواسطة القوانين العامة أسلوبٌ لايساعد عليه محتوى هذه القوانين التي يمكن لها أن تؤدي لقمع وخنق الحريات، كما يمكن أن تجري الدولة القوانين الجزائية بطريقة وحشية، أن تعاقب بالموت حتى على الجرائم الصغيرة لأنه لايوجد أي شيء في نظرية قانون الحرية يمنع من القيام بذلك»، أما بالنسبة للإمام فإنه يعتقد بوجود (حرمة خاصة) للمواطن ضمن مجال الحريات التي لايجوز تجاوزها وليس للقانون حق الاقتراب منها وقد ميّز الإمام في بحث (ولاية الفقيه) بين (المسائل الاجتماعية) والحياة الخاصة للأفراد، وأعلن أن دائرة ولاية الفقيه لاتشمل الحياة الخاصة للأفراد:

«بما يتعلق بالحكومة الإسلامية فإن جميع الاختيارات التي كان يتمتع بها رسول الله(ص) والأئمة من بعده(ع) تصبح ضمن اختيارات الفقيه العادل، ولكن إذا لم تثبت الولاية للنبي وللأئمة المعصومين(ع) عن طريق الحكومة

فإنها بالأحرى لاتثبت للفقيه وإذا ما اعتقدنا بأن للمعصوم الولاية على طلاق الزوجة من زوجها وبيع أو الاستيلاء على أملاك الزوج حتى ولو كان ذلك لغير ضرورة أو مصلحةٍ عامة فإن هذه الولاية لاتثبت للفقيه».

وعلى الرغم من تقارب الإمام حول هذا الموضوع مع مدرسة أنصار الحرية الشخصية للمواطنين وتوسيع دائرة حرمتها إلا أن الإمام يعتمد في نظرته هذه على مبانٍ وأسسٍ مختلفة، فهو يعتمد في فكره هذا على الوحي الإلهي في تحديد دائرة «حرمة الحرية الفردية الخصوصية» وتضييقها من أجل إعطاء قيمة أكبر لموضوع «الأخلاق العامة» في المجتمع ولذلك فعلى الدولة الإسلامية أن تهتم من وجهة نظره بترويج الأخلاق العامة وبالسعادة الأخروية للشعب وعليها أيضاً أن تهتم بتوفير سعادته الدنيوية ورفاههِ وحريته.

ب/1 ـ **العقيدة:** يعتقد الإمام بلزوم عدم التدخل في مجال عقائد الناس أو التحقيق معهم أو التجسس عليهم لمعرفة معتقداتهم: «يجب الإلتزام بكافة الأحكام الإسلامية التي تمنع التجسس والتفتيش عن عقائد الناس وفي نفس الوقت العمل على منع التجاهر بالفسق».

ب/2 ـ **حرية التعبير:** يعتقد الإمام بأن الإسلام يملك منطقاً قوياً وقدرة ردٍّ كافية على أية شبهة توجه إليه من قبل أية مدرسة فكرية أو فلسفية، ولذا فإن الحكومة الإسلامية تسمح بحرية التعبير لأيٍّ كان، ولكنها تمنع في نفس الوقت أيَّ عمل خياني ضد الأمة والوطن.

«إن الدولة الإسلامية هي دولة ديمقراطية بالمعنى الواقعي للكلمة... ولكلٍّ الحق في إظهار عقائده، فالإسلام قادرٌ على رد جميع الشبهات التي يمكن لها أن توجه إليه، والحكومة الإسلامية لاترد على النقد الفكري إلا بالفكر والمنطق».

ب/3 ـ **محل السكن والكسب:** يعتقد الإمام أن محل سكن الأفراد

ومحلات كسبهم وعملهم يجب أن تكون مصونة ومحفوظة من أي تعرض لها بسوء، وللأفراد مطلق الحرية في اختيار منازلهم ومحل أعمالهم ولكن بمقتضى الحفاظ على أمن البلد يمكن عندها التعرض لهذه الأماكن الخاصة بالقدر الذي يُسمح للسلطات بالحفاظ على أمن البلد: «ليس لأحدٍ الحق في دخول منزل أو متجر أو محل عمل شخص ما بدون الحصول على إذنٍ منه، وليس لأحد أن يتجسس على هذه الأماكن الخاصة أو أن يضعها تحت المراقبة أو يتعقب أحداً فيها بحجة الكشف عن جريمةٍ ما، مهما كانت تلك الجريمة كبيرة فإن التعرض لهذه الأماكن الخاصة هو جريمة بحد ذاته بل يمكن أن يعتبر ذلك الفعل من الجرائم الكبرى... ولكن هذا لايشمل حال الأفراد والمجموعات المتآمرة على الإسلام والجمهورية الإسلامية، وأيضاً أولئك الساعين لنشر الفساد في الأرض. وأما في حال دخل عناصر الأمن خطأً إلى بيتٍ ما بحجة الكشف عن أوكار التجسس أو المفسدين في الأرض والمتآمرين على الجهمورية الإسلامية ووجدوا عن طريق الصدفة أن أصحاب هذا البيت يقومون بأعمال فاحشة أو يستعملون المواد المخدرة فيجب على عناصر الأمن عدم التشهير بهم، وعدم فضحهم أو أذيتهم لأن إفشاء الفساد والفحشاء المستتر يعد بحد ذاته ذنباً من الذنوب الكبيرة، فلا يحق لرجال الأمن إخراج أصحاب هذا البيت وضربهم وشتمهم وتعزيرهم إذ إن ذلك من الظلم والتعدي على حرمات الآخرين، وهذا لايقبله الله، أما أولئك المعروفون بترويج وتوزيع المواد المخدرة بين أفراد الشعب فإن حكمهم هو حكم المفسدين في الأرض ولذا يجب القبض عليهم وتحويلهم إلى السلطات القضائية.

كما لايجوز لأي قاضٍ إصدار حكم بتفتيش منازل الأفراد ومحلات أعمالهم إلا في حالة كون هذه الأماكن مركزاً للتآمر على الجمهورية الإسلامية والإفساد في الأرض... في غير هذه الحالة يتعرض القاضي الذي أصدر حكم التفتيش هذا إلى الملاحقة القانونية».

ب/4 ـ الرخص: يعتقد الإمام أن «المستحبات والمكروهات والمباحات» أي (الرخص) تدخل ضمن نطاق الحرية الفردية الخاصة التي يلزم عدم التجاوز عليها، أما فيما يخص موضوع إقامة المعروف والنهي عن المنكر فهو في الواقع يقع في مجال (المحرمات والواجبات) الإلهية التي يجب أن لاتصنف في لائحة الرخص وهذا أمرٌ واضح لايحتاج إلى شرحٍ كبير.

ب/5 ـ الأحكام الإلزامية المختلف عليها: إن انتخاب وتقليد مرجع من المراجع في ظل الحكومة الإسلامية يعود إلى اختيار المواطن نفسه، وهو أمرٌ واضح وغير قابل للشك والترديد وعلى هذا الأساس إذا ما تصرف المقلد حسب فتوى صادرة عن مرجع تقليده بجواز أو إباحة عمل ما فإن الآخرين (بما فيهم الدولة ومؤسساتها) لايمكنهم بالاعتماد على فتوى مخالفة صدرت عن مرجع آخر أن يجبروه على ترك العمل بفتوى مرجعه ليعمل حسب فتوى المرجع الآخر.

وفي مكان آخر أعلن الإمام أن القوانين الموضوعة في الجمهورية الإسلامية لاتكون مخالفة للإسلام وهذا لايعني أن على هذه القوانين عدم مخالفة أوامر قائد الثورة ومرشدها و فتاوى مجلس الخبراء، إنما عليها أن لاتخالف الإسلام فقط، وبنظري فإن المقصود من (الإسلام) هنا هو «الفتاوى المجمع عليها والأحكام المسلّمة التي لاخلاف حولها».

«على مجلس الخبراء أن لايقول أن القانون الذي تم تصديقه في مجلس الشورى (المجلس النيابي) مخالفٌ لفتواي أو هو مخالفٌ لفتاوى زيدٍ من الناس (يعني مرشد الثورة وقائدها) ولكن عليه أن ينظر إن كان مخالفاً للإسلام أم لا، إذاً ليس لمجلس الخبراء حق ردِّ قانونٍ تمت المصادقة عليه من قبل ممثلي الشعب في مجلس الشورى بمجرد كون هذا القانون مخالف لفتاوى مجلس الخبراء أو لفتاوى قائد الثورة.

وإذا كانت الدولة مكلفة بالحفاظ على حريات الشعب وإذا كان الأصل الأول هو البراءة والإباحة والحرية فإن على القوانين الموضوعة التي لها صبغة

شرعية أن تكون موجهة لحماية الأحكام المسلم بها والمجمع عليها فقهياً، وهذا هو اعتقاد الإمام بهذه النتيجة الأصولية المنطقية وبالنتيجة فإن «الأحكام الفقهية المختلف عليها» تدخل ضمن نطاق حرمة الحريات الخاصة للمواطنين.

❖ الطرق الكفيلة بضمان الحريات

إن الحرية والحرمات الخاصة بالإضافة إلى لزوم إيجاد الأمن والهدوء في المجتمع تمثل أهدافاً كبرى وضرورية يتم ضمان تحققها بواسطة مؤسسات الدولة ومجموعات الخبرة فيها، والسؤال هنا هو كيف يمكن حماية هذه الحقوق وحصول الإطمئنان برعايتها وتحققها من طرف الدولة؟

لقد قدم أنصار الحرية عدة مقترحات وطرق للحفاظ على الحرية نذكر منها القانون الأساسي وضبط السلطة بواسطته والحكومة القانونية وفصل السلطات.

أ ــ **القانون الأساسي**: في الحكومات الدستورية يتم إدارة البلد وتعمل مؤسسات الدولة وفق قوانين إدارية على رأسها القانون الأساسي لهذا البلد.

«الدستورية هي عقيدة سياسية تدعي بأنه يجب تقييد القدرات السياسية عن طريق إيجاد مؤسسات تحدد قدرات السلطة وتضبطها، وهذه المؤسسات القانونية تقدم طروحاًللحد من صلاحيات الممسكين بزمام السلطة السياسية»، ولذا فلقد تجسّدت نظرية حاكمية الدستور وتحديد سلطة الدولة في القرنين الأخيرين في قالب مؤسسات تتمحور حول (القانون الأساسي) لضبط تحركات الدولة وسلطاتها، وعلاوةً على ذلك فإن القانون الأساسي ينظم شؤون الدولة ويبني هيكليتها ويعرف بمؤسساتها فإنه يحوي أيضاً على لائحة حقوقية تشمل الحقوق الأساسية والعمومية المقدسة والطبيعية والتي يتوجب على الدولة السهر على المحافظة عليها ورعايتها.

«من وجهة نظر اعتقادية يُعمل على تدوين قواعد وضوابط في القانون الأساسي تَعمل الحكومة على أساسها، ولذا من المنطق أن يكون القانون

الأساسي متفوقاً بحيث يمكن القول بأن القانون الأساسي هو أفضل من جميع القوانين الأخرى المكتوبة».

وقد عبر الإمام الراحل عن الدستور والحكومة التي تقوم على أساس قانون أساسي قائلاً: «إن نظام الجمهورية الإسلامية يعتمد اليوم على قانون أساسي منبثق من الإسلام ومعتمد على الإسلام وأحكامه وتشريعاته أي أن الإسلام وقانونه هما اللذان يحكمان في حكومة إسلامية وذلك لكي لايكون هناك حكم فردي يحكم بالفكر الشخصي ومن أجل نفسه فقط فالحكومة في الإسلام هي حكومة القانون وحتى حكومة رسول الله(ص) وحكومة أمير المؤمنين كانتا تمثلان حكومة قانونية.

وحول دور القانون الأساسي في ضبط سلطة الدولة ومنع التسلط الإستبدادي والدكتاتوري، يقول الإمام الراحل: «لو أننا جميعاً كأفراد وكمجموعات وكتكتلات وكمؤسسات في بلدنا هذا نخضع لقانوننا الأساسي ونحترمه فإنه لن يحصل أي اختلافٍ بيننا.. نعم هناك الذين يحبون التسلط على الآخرين والذين لايحبون القانون.. ولكن القانون لخدمة جميع أفراد الشعب، ومن أجل إيجاد الأمن والطمأنينة لدى الجميع.. هذا القانون يجب علينا احترامه».

وهكذا فيما يتعلق بـ (لائحة الحقوق) في القانون الأساسي خاطب الإمام أعضاء مجلس الخبراء في حالة تدوين قانون أساسي قائلاً: «يجب أن يكون القانون الأساسي شاملاً ويحتوي على الخصوصيات الآتية:

أ ــ حفظ وحماية حقوق ومصالح جميع طبقات الشعب بعيداً عن أيِّ تمييز بشع بينهم..

وهكذا نرى أن الإمام ضمن رعاية حقوق وحريات الشعب عن طريق تقييد صلاحيات الدولة بالقانون الأساسي.

ب ــ سلطة القانون: «إن سلطة القانون الحاكمة في بعض الدول هي

عبارة عن قوانين تم وضعها من قبل السلطة التشريعية ويتم إجراؤها وتنفيذها من قبل البوليس والسلطات القضائية بالتساوي على جميع المواطنين».

«هناك فروق كبيرة بين سلطة القانون والحكومات البوليسية التي يتصرف فيها الحكام والإداريون حسب ميولهم الشخصية وأحياناً وبدون أخذ أي اعتبار للقوانين يقومون بالتدخل في الأمور الخاصة والعامة لأفراد الشعب».

حسب نظرية أنصار الحرية على الرغم من احتواء الحريات المدنية على حقوق فردية ومنع الدول على إجبار الأفراد على فعل شيء ما، فإن الدولة بإمكانها عن طريق الاعتماد على (القانون) التدخل في حرية الأفراد، والمقصود من القانون هنا هو القوانين الموضوعة كقانون أساسي تم تصويبه من قبل..

يجب أن يكون للقوانين الوضعية خصوصيات نذكر منها:

1 ـ يجب أن يكون القانون قاعدة عامة بحيث لايتم فيه ذكر الأمور الجزئية ولا أسماء أفراد معينين، ووضعه بصيغة مطلقة بحيث يكون بالإمكان تطبيقه في جميع الحالات وعلى جميع الأفراد، وبحسب قول روسو يجب أن يشمل القانون بشكل مطلق كل أتباعه وأعمالهم، ولو كان هناك بعض الامتيازات المقررة فإنه يجب أن لاتعطى لشخص معين، وأن لايتم ذكر اسم أي شخص فيه.

2 ـ يجب أن يكون القانون واضحاً ودقيقاً، وبحسب هيكل فإن القانون يجب أن يكون متميزاً وشاملاً ومعرّفاً بدقة.

3 ـ يجب أن لايكون القانون معطوفاً على ما سبق.

إن هذه الأصول الخاصة بسلطة القانون مقبولة بشكل عام في العالم المتمدن.

وضمن تأكيد الإمام الراحل فإنه لايوجد أحدٌ من أفراد الأمة فوق القانون في الحكومة الإسلامية، وحتى قائدها ومرشدها عليه أن يلتزم بالعمل ضمن

نطاق القانون الإسلامي، وأن القوانين التي وضعها مجلس الشورى الإسلامي والتي نالت تأييد مجلس الخبراء تعتبر قانونية وشرعية.

وبخصوص مجلس الشورى الإسلامي عرّفه الإمام بأنه المصدر أو المركز لتشريع جميع القوانين، فالقانون هنا يعني جميع القوانين الصادرة عن مجلس الشورى، ومن ثم فإن جميع مسؤولي الدولة ومؤسساتها وحتى القائد والمرشد العام يجب عليهم الخضوع للقوانين التي سنها المجلس: «علينا جميعاً أن نقبل بالقانون ونلتزم به حتى ولو كان فيه ما يخالف ميولنا وآراءنا، يجب قبوله لأنه صادرٌ عن الأكثرية ومحل تأييد مجلس الخبراء، ولأنه لايخالف القانون الأساسي ولايخالف الإسلام، فهذا هو الميزان الذي علينا جميعاً القبول به، وحتى أنا ذاتي ومن موقعي الإرشادي (كرجلٍ ديني) يمكن أن يكون لي رأي مخالف للكثير من القوانين التي يسنّها مجلس الشورى، ولكن بما أنه تم تصويبها من قبل أكثرية النواب وصادق عليها مجلس الخبراء فإنني أقبلها وأخضع لحكمها».

وبعد أن وصف الإمام وظائف القوى الثلاث للسلطة قال بأنه يجب أن يكون القانون عاماً وشاملاً وواضحاً، ويعتقد الإمام أن الله تعالى خلق هذا الكون على أساسٍ كلي وشامل، فالتشريع الإلهي أيضاً عبارة عن وضع قوانين كليّة وشاملة.

وللإمام مباحث أصولية مبتكرة (لم يؤمن بها أكثر الأصوليين) تحت عنوان (خطابات قانونية).

فيما يتعلق بجميع القوانين الإلهية يقول الإمام: «إن الأصل الرائج والطريقة السائدة في وضع القوانين العالمية (البشرية) هو أنه بعد أن يأخذ الحاكم المطلق بعين الاعتبار صلاح أو فساد شيء ما، وبعد أن يصل إلى درجة الاعتقاد من أن وضع حكم خاص بهذا الشيء في صالح أتباعه، فإن التصميم على سن قانون لمجموعة ما من الناس أو لجميع البشرية يصبح منوطاً به وحده، ولذا فهو يضع حكما كلياً في مكان ما بحيث يرجع إليه الناس

ليعرفوا تكليفهم، ولا فرق هنا بين أن يكون الحاكم المطلق فرد واحد أو مجموعة من الأفراد بحيث يكون الحكم في هذه الحالة الأخيرة تابعاً للأكثرية».

ويقول في مكان آخر: «إن التكاليف والأحكام الشرعية مثلها كمثل القوانين العرفية والوضعية التي تم وضعها من أجل تنسيق الأعمال وحفظ النظام في المجتمع، ولذا فالقوانين الوضعية لاتتضمن خطاباً موجهاً لكل شخصٍ بمفرده ولا لكل عملٍ بذاته ولكن كل قانون هو خطابٌ موجه لجميع المكلفين، وكذلك الحال بالنسبة للقوانين الشرعية فإنها تخاطب عموم المؤمنين أو عموم الأمة، إذاً هنا أيضاً نرى خطاباً قانونياً يشمل الجميع».

ويقول الإمام أيضاً بخصوص القوانين الوضعية: «القانون موجهٌ لجميع أفراد المجتمع.. ولايعتبر قانوناً ذلك القانون الموجه لفئة خاصة من الناس أو لشخصٍ بمفرده، إن القانون هو رأس كل شيء، وعلى جميع أفراد كل بلد أن يلتزموا بتطبيقه.. وعندها يمكن للبلد أن يكون بلداً قانونياً».

وبخصوص لزوم كون القانون واضحاً توجه الإمام بالخطاب إلى مجلس الخبراء لدى تدوينه للقانون الأساسي قائلاً: «يجب أن يكون القانون الأساسي شاملاً ومالكاً للخصوصيات التالية:...، كما يجب أن تكون مفاهيم القانون صريحة وواضحة بحيث يستحيل تفسيرها وتأويلها بشكل خاطئ يؤدي إلى خدمة الميول والأهواء لفئة الأنانيين والمستكبرين والدكتاتوريين في التاريخ».

وأخيراً يقول الإمام في مباحث أصول الفقه بخصوص (العطف على ما سبق) إن العطف على ما سبق ليس بقانون: «لقد تم الاستدلال على البراءة بأدلة مصادر التشريع الأربعة (القرآن والسنّة والإجماع والعقل)، أما من القرآن الكريم فإن الله تعالى يقول في الآية (15) من سورة الإسراء ﴿وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولاً﴾، فهذه الآية الكريمة هي في صدد تنزيه الخالق سبحانه عن الظلم، وهي تبيّن أن إنزال العقاب بأحدٍ قبل إلقاء الحجة عليه عن

طريق بيان الحكم الشرعي له ينافي مقام الربوبية، وبتوضيح أكثر تبيّن هذه الآية الكريمة أن إنزال العذاب بالعباد لمخالفتهم حكماً إلهياً قبل تبيين هذا الحكم لهم يكون إما منافياً لعدل الله وقسطه وإما منافاة لرحمته وإحسانه ولطفه بعباده...

وأما الدليل العقلي على أصل البراءة فليس هناك أدنى شك بأن العقل يحكم بقباحة إنزال العذاب بالعباد قبل تبيين الحكم لهم أي قبل إلقاء الحجة عليهم».

وهكذا رأينا كيف كان الإمام معتقداً بإمكانية تحقق حاكمية القانون والحرية والعدالة والأمن من خلال الحكومة الإسلامية.

ج ـ مراقبة المرشد العام لإجراء القانون:

هناك عامل آخر من عوامل ضمان حقوق وحريات الشعب في الفلسفة السياسية للإمام هو انتخاب الشعب (أو اختيار الشعب) لمجتهدٍ عادل وحاذق في الأمور السياسية بعنوان قائد ومرشد عام ليكون ناظراً على مؤسسات الدولة القانونية لمنعها من كل أنواع التسلّط والاستبداد، ولضمان رعاية حقوق الشعب بواسطة المؤسسات والإدارات الحكومية المختلفة. وهذا القائد أو المرشد العام لايكون ظالماً ولا يتجاوز حرمة حريات الشعب بل يعمل جاهداً على الإشراف على إجراء القوانين الإلهية.

ولكن بما أن (ملكة العدالة) قابلة للزوال فإنه يمكن للقائد أن يفقد صفة العدالة هذه، ومن ثم يكون عرضة لارتكاب الأخطاء، وعندها يكون من حق الشعب القيام بانتقاده ومراقبة سلوكه وأعماله، وإذا لم يؤثر الانتقاد فيه وتحول هذا القائد إلى مستبد فإن للشعب الحق بالقيام عليه وعزله، وفي الواقع يكون عزل القائد في هذه الحالة قد تم فعلاً من قبل الله عزوجل طبقاً لأحكامه الإلهية، وفي هذه الصورة يكون الشعب هو المنفذ للحكم الإلهي.

وبخصوص كيفية إيجاد قيادة الحكومة الإسلامية يقول الإمام الراحل:

«بحسب مذهب الحق بدون أدنى شك وترديد الإمامة والحاكمية بعد رسول الله(ص) كانت لسيد الأوصياء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ولأبنائه المعصومين من بعده الواحد بعد الآخر حتى زمان الغيبة، فهؤلاء الأطهار كانت لديهم الولاية العامة والخلافة الإلهية الكلية التي كانت لرسول الله(ص)، وأما في زمان الغيبة فإنه بالرغم من أن الولاية والحكم لم توكل إلى فرد معين إلا أنه وجب بقاؤها بموجب العقل والنقل، إذاً فأمر الولاية يجب أن يكون موكولاً بفقيهٍ عادل جامع للشرائط متمتعاً بلياقة حمل مسؤولية ولاية أمر المسلمين».

إذاً يعتقد الإمام أن أمر قيادة الأمة في زمن الغيبة لم يُوكل إلى شخص معين، ولكنَّ الله تعالى وضع شروطاً لمن يتصدّى لحمل هذه المسؤولية، وعلى المسلمين أن يراعوا هذه الشروط بدقة لدى اختيارهم له، وهذه الشروط هي:

1 ــ أن يكون تقياً وحاصلاً على درجة الاجتهاد في العلوم الدينية.

2 ــ أن يكون طاهراً إلى درجة العدالة.

3 ــ أن يكون قادراً على إدارة البلاد.

«بما أن الحكومة الإسلامية قانونية، لا بل هي الحكومة القانونية الإلهية الوحيدة حيث أن العلّة الوحيدة لتأسيسها هي إقرار القانون وتطبيق العدالة الإلهية في المجتمع، لذا على القائد الديني الذي يتصدّى لهذه المسؤولية العظيمة أن يكون متحلّياً بصفتين أساسيتين تشكلان الأساس لقيام حكومة قانونية، وبدونهما لايمكن تصوّر قيام حكومة قانونية؛ هاتان الصفتان هما: العلم بالقانون الإلهي، وثانياً العدالة، ويمكننا أن نضيف هنا شرطاً ثالثاً ألا وهو الاستطاعة والخبرة، وبذلك تكون مسألة الولاية مختصة بالفقيه العادل الجامع لهذه الشروط والمالك للياقة وقيادة المسلمين»، وبذلك نفهم من الإمام أنه لم يتم تعيين أي شخص من قبل الله تعالى في زمان الغيبة، ولذا على الشعب أن يتولى ــ طبق الأحكام الإلهية ــ انتخاب الشخص المناسب

للتصدّي لمقام قيادة الأمة: «إن الولي الفقيه هو إنسانٌ ثبتت أخلاقيته وديانته ووطنيته وعلمه وعمله وتقواه عند الأمة، والأمة هي التي تتولّى تعيينه».

وهنا يحدد الإمام وظائف القائد المنتخب والتي هي عبارة عن مراقبة إجراء القانون الإلهي المتضمن لـ(حريات الناس) حيث يقول: «لاسلطة لغير القانون الإلهي ولا حق لأحدٍ ـ فقيهاً كان أو غير فقيه ـ في الحكم، وعلى الجميع أن يعمل حسب ما يقتضيه القانون وأن يسهر ـ فقيهاً أو غير فقيه ـ على تنفيذه وإجرائه، وعلى الفقيه مراقبة الدولة في إجرائها للقانون، وأن لايبحث عن إنشاء دولة لنفسه».

كما يرى الإمام أن على الشعب مراقبة القائد نفسه بدليلين:

1 ـ احتمال صدور الخطأ منه.

2 ـ احتمال فقده لملكة العدالة.

وبالنسبة لاحتمال صدور الخطأ من القائد الديني أجاب الإمام على سؤال وجهه إليه مراسل مجلة التايم: هل أخطأت يوماً في مسألة ما؟ فأجاب الإمام: «وحده محمد رسول الله وبقية الأنبياء والأئمة المعصومين لايخطئون، أما غيرهم من البشر فإنهم خطاؤون».

وأما بما يتعلّق بمسألة إمكانية زوال ملكة العدالة، فإن الإمام يقول: «تزول صفة العدالة حكماً بارتكاب الذنوب الكبيرة، أو بتكرار أو بالإصرار على ارتكاب الذنوب الصغيرة، وحتى بعمل ذنب صغير ولو لمرة واحدة تزول ملكة العدالة احتياطاً»، ويقول الإمام أيضاً: «كل المفسدين الذين ترونهم لم يكونوا من الأول بهذه الدرجة من الفساد.. كما أن المستبدين والدكتاتوريين لم يكونوا من الأول بهذه الدرجة من الاستبدادية والديكتاتورية، ولكنهم شيئاً فشيئاً وخطوة فخطوة أصبحوا هكذا.. إن الشيطان يقبع كأستاذٍ في باطن الإنسان ليجرّه بمهارة نحو الأنانية والغرور والكبر والتباهي بنفسه.. يجب أن لانتصور أننا في مأمن من هذا الخطر، فالجميع معرّض لكي يصبح

فاسداً، فالشيطان يأخذ بتلابيب كل واحدٍ منا..».

كما يعبّر الإمام أن القائد مسؤولٌ عما يجري في بلاده، وأن عدم اعتباره مسؤولاً عمّا يجري فيها هو نوع من أنواع الشرك. وفي مقابلة صحفية أجرتها معه صحيفة إيطالية:

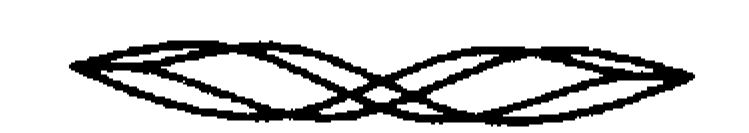
سؤال: اذا ما أخذنا بعين الإعتبار أن كل حكومة تحاول على جعل حدٍّ أكثر من السلطات متمركزة بيدها، فكيف يمكن تحقق وجود حكومة إسلامية إذا لم يكن هناك تمركز للسلطات فيها، وإذا لم يكن هناك حاكم أو محكوم؟

أجاب الإمام: لقد حدد الإمام ضوابط للعلاقة بين الدولة والقادة والشعب، فلكلٍّ من هؤلاء حقوق وواجبات معينة ومحددة تجاه الآخرين، بالشكل الذي إذا ما تم مراعاتها لن يبقى هناك شيء اسمه حاكم ومحكوم، فمسؤولية الحاكمية في الإسلام هي تكليف ووظيفة إلهية.. وليست وسيلةً للفخر والتسلّط على الآخرين، أو للاستفادة من هذا المقام للمنافع الخاصة عن طريق دوس حقوق الشعب بالأقدام، فلكل فرد من أفراد الشعب حقٌّ معلوم في عنق الحاكم المسلم، الذي من حق الناس أن يستوضحوه وينتقدوه بشكل مباشر دون أيِّ إحساس بالخوف، وعلى الحاكم أن يقدّم لهم الجواب المقنع، وفي غير هذه الصورة إذا لم يراع الحاكم وظائفه الإسلامية متوجبة عليه فإنه يعزل نفسه بنفسه عن مقام الحاكمية، كما يوجد هناك ضوابط كفيلة بحل هذا المشكل في حالة وجوده، وقد أوضح الإمام ذلك في وصيته حين قال: «إن كثيراً من هذه الأمور والمشكلات يمكن حلّها عن طريق انتخاب الشخص الأكثر لياقةً لمقام القيادة..».

❖ خلاصة البحث

يرفع الإمام في فلسفته السياسية من مقام الحرية عالياً ويوليه أهمية بالغة، وبذلك يبتعد عن أنواع الأنظمة والحكومات الاستبدادية التقليدية والجديدة.

فالإمام يعتبر الحرية قيمة عظيمة سامية من القيم الإنسانية والإلهية الواجبة الاحترام، وذلك في قوله: «إن من وظائف الحكومة الإسلامية حماية الحريات المشروعة للشعب بشرط أن تكون تلك الحريات ضمن نطاق القانون الذي يجب أن يكون بدوره منسجماً مع القوانين الإدارية، وبهذا يطلق الإمام في نظرته هذه على الحرية عنوان (الحرية القانونية)، ولذا ومن أجل منع وضع قوانين مجحفة يمكن لها أن تتعدّى على حقوق وحرية الشعب، أوجد الإمام أصلاً بعنوان (حرمة الحقوق الشخصية الخاصة) بحيث لايحق للحكومة وضع قوانين يمكن لها أن تتجاوز هذه الحقوق الفردية الخاصة. وهكذا يكون الإمام بوضعه لهذه الأصول في الحكم والحفاظ على حرية الشعب قد منع قيام حكم فردي استبدادي يتعدى على حريات الأفراد والأمة، ومن خلال تأكيده على (الحكومة القانونية) وصف الإمام القرارات الفورية والنابعة عن ميول الحاكم الشخصية بأنها أحكام غير شرعية، وبهذا حافظ الإمام على حقوق الشعب من تلاعب المتلاعبين، وفي النهاية فإن ابتكار الإمام لأصل (ولاية الفقيه)، التي تعني وجود شخصٍ عالم وفاضل على رأس مؤسسات الأمة، يكون من وظائفه مراقبة عمل المؤسسات والإدارات من أجل إيجاد الاطمئنان في رعاية القانون قد ساهم في منع أي نوع من أنواع الاستبداد والتسلّط الدكتاتوري على الشعب. كما ويضمن أصل ولاية الفقيه حق الشعب في القيام على المرشد العام إذا ما قصّر بأداء وظائفه وتغييره.



إشكالية العلاقة بين الديمقراطية والنظام الإسلامي

هادي خسروشاهي *

الديمقراطية مفهومٌ واسع، أسَّسه وأضاف إليه عدد كبير من المفكرين وفقهاء السياسة خلال عدة قرون، كما استفادت منه الكثير من تجارب الحكم وفصّلته على مقاسها حتى أصبح للديمقراطية أشكال ومضامين عدة، ويدخل في إطارها أكثر من تيارٍ واتجاه، ولكن هذه الأشكال والمضامين يجمع بينها قاسمٌ مشترك يمثل الدعامة الأساسية التي تقف عليها الديمقراطيات بكل اتجاهاتها، وتتلخص هذه الدعامة في كلمتين (حكم الشعب)، وهو الآخر مفهومٌ واسع وآلياته كثيرة، إلا أن (الانتخاب) هو أبرز آلية يطرحها مفهوم حكم الشعب.

والديمقراطية كتجربةٍ بشرية لها حسناتها وسيئاتها، وهي تلتقي بتجارب بشرية أخرى أو تفترق معها، وربما تكون أفضل ما توصل له عقل الإنسان في مجال حركة السلطة والقدرة والحكم إلا أنها لايمكن أن تكون معياراً في قياس صحة أو سقم أي من التجارب الأخرى بل المعيار هو ما تحققه هذه التجارب ـ بما فيها الديمقراطية ـ من سعادة واستقرار وأمان وحرية وتماسك اجتماعي للبشرية.

(*) باحث إيراني، سفير إيران لدى الفاتيكان سابقاً، رئيس مركز الدراسات التاريخية.

وينطوي مفهوم الديمقراطية على مضامين فلسفية وأيديولوجية وسياسية تنسجم مع دعامة حكم الشعب، وترتبط مضامينها الفلسفية والأيديولوجية بموضوعات الحاكمية والسيادة والشرعية وغيرها، أما المضامين السياسية فهي لصيقة بآليات ممارسة الحكم، ومن هنا فقضية التقاطع واللقاء بين الديمقراطية والنظام الإسلامي هي من القضايا الإشكالية والجدلية التي تعرض لها عشرات المفكرين في منطقتنا الإسلامية وبينهم إسلاميون وتلفيقيون وعلمانيون، ومعظم النتاجات التي تركوها في هذا المجال تدخل في الجانب النظري وتفتقد إلى المجال التطبيقي المعاصر، وأخطأ بعضهم في المقارنة بين الإسلام كدينٍ إلهي وبين الديمقراطية كمذهبٍ سياسي وضعي، في حين أن المقارنة لابد أن تكون بين مفهومين أو مصداقين من جنس واحد، أما المقارنة المنطقية والموضوعية فهي التي تجمع بين النظام الديمقراطي والنظام الإسلامي لأن النظام الإسلامي هو الوجه التطبيقي للشريعة الإسلامية وينطوي على عدة أنظمة فرعية أبرزها: النظام السياسي الإسلامي، والنظام الاقتصادي الإسلامي، والنظام الاجتماعي الإسلامي وغيرها، وهي أنظمة تكمّل بعضها وربما تتداخل في كثير من المناطق.

وإذا تجاوزنا المضامين الفلسفية والأيديولوجية للديمقراطية باعتبارها مذهباً سياسياً صاغته بيئة معينة، ونظر له مفكروه في ظروف خاصة وركزنا على الديمقراطية كآليات لممارسة السلطة فسنجد أن هناك الكثير من نقاط التطابق واللقاء مع النظام السياسي الإسلامي الذي أفرزته تجربة التطبيق الإسلامية المعاصرة دون أن يعني هذا أن النظام الإسلامي هو نظام ديمقراطي، لأن للنظام الإسلامي آلياته الخاصة به، وهذه الآليات قد تلتقي بآليات النظام الديمقراطي أو تفترق معها.

أما أهم نقاط اللقاء والتطابق فيمكن تلخيصها بما يلي:

1 ـ دولة القانون:

يؤكد النظام الإسلامي والديمقراطي على دولة القانون وعلى سيادة

القانون في ممارسة السلطة، وفي حركة المجتمع ككل دون أن نغفل الاختلاف في مصادر القانون بين النظامين، وتضع الديمقراطية عدة مبادئ لضمان قانونية الدولة، أهمها وجود دستور دائم للدولة يرتضيه الشعب، وتطبيق مبدأ الفصل بين سلطات الدولة، وتنظيم الرقابة القضائية، وحماية الحقوق والحريات الفردية ولاسيما الحقوق والحريات السياسية، وخضوع جميع المؤسسات الدستورية للقانون، والنظام الإسلامي عمل منذ تأسيسه على تطبيق هذه المبادئ التي تنسجم مع مبادئه فأنشأت الأمة دستورها الدائم من خلال الخبراء الذين انتخبتهم لهذا الغرض، ثم صوّتت على الدستور، وثبّت الدستور مبدأ الفصل بين السلطات ومبدأ سيادة القانون وتدرّج القواعد القانونية وحماية الحقوق والحريات، وعلى أساس هذه المبادئ انبثقت العديد من المؤسسات الدستورية التي شكّلت ضمانات تطبيقية لهذه المبادئ، ولعل المادة (107) من الدستور الإسلامي التي تنص على أن «القائد يتساوى مع كل أفراد البلاد أمام القانون» هي نموذجٌ بارز على سيادة القانون في الدولة الإسلامية وكونه سلطة القرار النهائي.

2 ـ الجمهورية:

النظامان الإسلامي والديمقراطي يلتقيان في المفهوم العام للجمهورية الذي يعني تدخل الجمهور في صنع الحكم واختيار شكله ومضمونه، إلا أن النظام الإسلامي وضع قيد (الإسلامية) للجمهورية ليكون المضمون الحقيقي للجمهورية من وجهة نظر الإسلام، فكانت (الجمهورية) شكل الحكم الإسلامي و(الإسلامية) مضمونه، واختيار اسم (الجمهورية الإسلامية) هو الآخر مطلب شعبي أكدت عليه الأمة خلال الثورة الإسلامية ورفعته شعاراً لها ثم صوّتت عليه في أول انتخابات عامة بعد الثورة.

3 ـ الفصل بين السلطات:

وهذا المبدأ هو من أهم مبادئ الديمقراطية التقليدية، وينسب تأسيسه إلى المفكر الفرنسي (مونتسكيو) في كتابه (روح القوانين)، ثم طبقته معظم

الديمقراطيات المعاصرة[2]، وجاء النظام الإسلامي ليقر هذا المبدأ ويطبقه في الحكم، فقد ذكرت المادة 75 من الدستور بأن «السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، وتمارس صلاحيتها بإشراف ولي الأمر وإمام الأمة»[3]، وأكد الدستور على أن هذه السلطات ناشئة عن سيادة الشعب[4]، وقد وضع الدستور سلطة إمام الأمة فوق هذه السلطات وكونها السلطة المشرفة على حركة الدولة، ولكنّه لم يضع هذه السلطة فوق القانون[5]، ووجود سلطة مشرفة على السلطات الثلاث أمر بهذه الأهمية حتى بالمقاييس البشرية، وهذه الضرورة تحس بها حتى الديمقراطية التقليدية بالنظر لحالة عدم التنسيق والتضارب بين السلطات الثلاث[6].

4 ـ الحقوق والحريات العامة:

بغض النظر عن الاختلاف بين المفكرين السياسيين حول جذور الحريات والحقوق وتشريعها ومشروعيتها إلا أنهم يلتقون عند حدود معينة، وكان الإسلام سبّاقاً في التأسيس لهذه الحقوق والحريات، وجاءت التجربة المعاصرة لتحوّل ما شرّعه الإسلام في هذا المجال إلى مواد قانونية أخذت طريقها إلى التطبيق، فقد أكد الدستور الإسلامي في مواده 19ـ31 على حق المساواة والتكافؤ، وأشارت المواد 23ـ27 إلى الحقوق والحريات السياسية، والمواد 34ـ36 إلى حق التظلّم، والمادة 29 إلى حق الضمان الاجتماعي، والمادتان 46ـ47 إلى حق الملكية الخاصة، وعلى مستوى الحقوق والحريات السياسية والمشاركة السياسية والاجتماعية جاء في الدستور: «ضمان الحريات السياسية والاجتماعية في حدود القانون»[7] هو من واجبات الدولة الإسلامية، وكذلك وجوب «أن تُدار شؤون البلاد في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بالاعتماد على رأي الأمة الذي يتجلّى بانتخاب رئيس الجمهورية الإسلامية وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي وأعضاء سائر مجالس الشورى ونظائرها أو عن طريق الاستفتاء العام»[8].

وأكد الدستور على أن «السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي، ولايحق لأُحدٍ سلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو تسخيره في خدمة فرد أو فئة ما، والشعب يمارس هذا الحق الممنوح من الله بالطرق المبينة»(9)، وأوضح الدستور الإسلامي نظرته لطبيعة الحقوق والحريات السياسية التي أقرها وقسّمها إلى عدة أنواع أهمها:

ـ حرية المعتقد «تُمنع محاسبة الناس على عقائدهم ولايجوز التعرّض لأحدٍ أو مؤاخذته لمجرد اعتناقه عقيدة معينة»(10).

ـ حرية تشكيل التنظيمات: «الأحزاب والجمعيات والهيئات السياسية والاتحادات المهنية الإسلامية، والأقليات الدينية المعترف بها تتمتع بالحرية بشرط أن لاتناقض أسس الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية والقيم الإسلامية وأساس الجمهورية الإسلامية، كما لايمكن منع أي شخص من الاشتراك فيها أو إجباره على الاشتراك في إحداها»(11).

ـ حرية الصحافة: «الصحافة والمطبوعات حرّة في بيان المواضيع ما لم تخلّ بالقواعد الإسلامية والحقوق العامة»(12).

ـ حرية التعارض والتظاهر: «يجوز عقد الاجتماعات وتنظيم المسيرات بدون حمل السلاح»(13).

وهذه الألوان من الحريات والحقوق تقرّها الديمقراطية أيضاً.

ولو نظرنا إلى النتائج التي يفرزها مفهوم المجتمع المدني بصورته المجردة عن مضامينه الفلسفية أو ما تفرضه طبيعة البيئة الغربية التي أنتجته فسنجد أن هذه النتائج تلتقي أيضاً بما تعززه تطبيقات الدستور الإسلامي، كسيادة القانون والمساواة أمامه ووجود مؤسسات المجتمع المدني التي تمثل الشعب أمام المجتمع السياسي، والتعددية السياسية وحرية التنظيم الاجتماعي وغيرها(15). والحقيقة أن مشاركة الأمة في النظام الإسلامي أو حجم الدور الذي تلعبه في

الحياة السياسية والاجتماعية في إطار الدولة الإسلامية هو من القضايا اللافتة للنظر والتي تشد الباحث إلى عمق هذه المشاركة بالشكل والمضمون اللذين ينعدم نظيرهما على مستوى التجارب الأخرى بما فيها الديمقراطيات التقليدية، لأن الصيغ التي يغرسها الإسلام من شأنها تحقيق أوسع مساحة للمشارك، وهي ما يلخصه الإسلام بمفهوم (الشورى) الذي لايرقى إليه أي مفهوم آخر للمشاركة الشعبية، حتى بالمقاييس البشرية السائدة، ولكي لايظلّ الكلام محصوراً في الدائرة النظرية نشير إلى نماذج تطبيقية من المشاركة الشعبية في الجمهورية الإسلامية خلال العشرين عاماً الماضية:

1 ـ بعد أقل من شهرين على انتصار الثورة الإسلامية جرى التصويت على نظام الدولة بشكل استفتاء عام وصوّت 98,2٪ من المشاركين على نظام الجمهورية الإسلامية[16].

2 ـ انتخب الشعب بعدها ممثليه في مجلس خبراء الدستور الذي أنيطت به مهمة مناقشة الدستور وصياغته وإقراره.

3 ـ صوت 99,5٪ من المشاركين في الاستفتاء الجديد على الدستور الذي ناقشه قبلاً كل فئات الشعب على صفحات الصحف والمجلات وفي الجامعات والمساجد والشوارع ووسائل الإعلام.

4 ـ انتخبت الأمة حتى الآن خمسة رؤساء جمهورية في سبع دورات انتخابية كان آخرها الانتخابات الرئاسية التي أدهشت العالم وشارك فيها أكثر من 80٪ ممن يحق لهم التصويت، وهي نسبة يندر مثيلها في أية انتخابات حقيقية تجري في بلدان الديمقراطيات التقليدية.

5 ـ شارك الشعب حتى الآن في خمسة انتخابات لمجلس الشورى الإسلامي (البرلمان).

6 ـ انتخب الشعب ممثليه في مجلس خبراء القيادة خلال ثلاث دورات، ومسؤولية هذا المجلس تتلخص في انتخاب قائد الدولة وولي الأمر ومراقبته وعزله.

7 ـ بعد اجماع الأمة على الإمام الخميني اختارت خليفته أيضاً بالانتخاب غير المباشر، فالشعب ينتخب أعضاء مجلس خبراء القيادة، وهذا المجلس انتخب في دورته الثانية الإمام الخامنئي عام 1989.

8 ـ انتخب الشعب خلال الشهر الحالي ممثليه في المجالس البلدية في واحدة من أكبر التظاهرات للمشاركة السياسية التي شهدتها الجمهورية الإسلامية، وهذه الانتخابات هي من الحلقات الأخيرة في سلسلة حكم الشعب لنفسه بالصيغة التي يطرحها النظام الإسلامي.

وهذه المشاركة توضح بجلاء ما يوليه النظام الإسلامي من أهمية كبرى لقاعدة الشورى التي يقع عليها هيكله السياسي، هذه القاعدة التي تشكل الظهير الأقوى لحكومة الفقيه وولاية إمام الأمة، فولاية الفقيه هي دعامة الحكم الإسلامي، والشورى هي قاعدته، وبعيداً عن البحث النظري في موضوع الشورى فإن الشورى كآلية لممارسة السلطة نجدها تمسك بجميع مفاصل النظام الإسلامي من خلال مجالس التشريع والتخطيط والرقابة والتنفيذ، وهي مجالس يعبّر الشعب من خلالها عن حضوره في جميع مؤسسات السلطة وعن إرادته في تقرير مصيره في الحدود التي أقرها الإسلام، فمن أبرز مجالس الشورى في الجمهورية الإسلامية الإيرانية يمكن الإشارة إلى:

1 ـ مجمع تشخيص مصلحة النظام، وهي شورى عليا للقائد يرسم من خلالها السياسات العامة للبلاد، ويتألف من أكبر قادة الدولة[17].

2 ـ مجلس خبراء القيادة (سبقت الإشارة إليه)[18].

3 ـ مجلس الشورى الإسلامي، وهو بمثابة السلطة التشريعية[19].

4 ـ مجلس صيانة الدستور، وهو بمثابة المحكمة الدستورية[20].

5 ـ المجلس الأعلى للأمن الوطني، ويتألف من أبرز قادة الدولة، ويضم عدّة مجالس شورى فرعية[21].

6 ـ مجلس الوزراء، وهو شورى السلطة التنفيذية[22].
7 ـ مجالس الشورى المحلية، أو المجالس البلدية[23].

وفي حين يحدد النظام الديمقراطي المشاركة السياسية في النخب الحزبية فإن النظام الإسلامي يفسح المجال لكل الفعاليات التقليدية الاجتماعية والفردية المستقلة لتأخذ موقعها فيه، وفي الوقت نفسه تعجز الديمقراطية التقليدية عن معالجة أعقد أمراض الاستبداد والدكتاتورية التي تعشعش في جسدها، والتي تتمظهر في حكم النخب الحزبية التي تمارس أنواع الاستبداد الدعائي والنفسي ضد المواطنين لتكسب أصواتهم، فضلاً عن عمليات التزوير في الانتخابات وحرف مسيرها من خلال ما تقوم به جماعات الضغط التي تحظى بأوسع النفوذ في أجهزة الدولة وفي مؤسسات المجتمع، وبعد استلام هذه النخب للسلطة فإنها في الواقع لاتمثل إلا تنظيماتها في أحسن الأحوال، وإلا فهي خاضعة لقرار القوى التي تدعمها؛ وهي قوى وكارتلات اقتصادية مالية أو قوى سياسية «أو طغيان الأكثرية»[24]. والحقيقة إن هذه الأكثرية هي أقلية إذا ما دققنا النظر في طبيعة اللعبة السياسية التي تمارسها النخب الحزبية في الديمقراطيات التقليدية.

أما النظام السياسي الإسلامي، وكما أثبتت تجربته في إيران فإن سلطاته موزعة بشكلٍ متوازن، وهي سلطات ملزمة برقابة الفقهاء من جهة ورقابة الأمة من جهة أخرى، مما يحول دون إمكانية ممارسة أية سلطة للاستبداد والدكتاتورية سواء أكانت سلطة الفقيه أم سلطة رئيس الجمهورية أم سلطة البرلمان أم سلطة القضاء، ففضلاً عن الضوابط الشرعية الحازمة في هذا المجال فإن الدستور الإسلامي وضع ضوابط قانونية واضحة تمنع أي استبداد في ممارسة الحكم، ومن أهم هذه الضمانات أو الضوابط الدستورية نشير إلى ما يلي[25]:

1 ـ وضع الدستور شرط العدالة والتقوى للقائد (ولي أمر المسلمين)، وفقدان هذا الشرط يعني قيام مجلس الخبراء بعزل القائد فوراً[26]،

والعدالة هي نقيض الظلم والاستبداد والفسق والدكتاتورية، كما وضع الدستور مجلساً استشارياً للقائد (مجمع تشخيص مصلحة النظام) يمارس من خلاله عملية التخطيط، وهاتان الضمانتان العمليتان اللتان يقف وراءهما مجلس الشورى تحولان دون أي استبداد يمكن أن يمارسه القائد (الولي الفقيه).

2 ـ إن رئيس الجمهورية والسلطة التنفيذية عموماً يخضعان لرقابة الأمة من خلال مجلس الشورى الإسلامي الذي تنتخبه، فبإمكان المجلس عزل رئيس الجمهورية عن منصبه بعد موافقة الفقيه[27]، كما يستطيع القائد عزل رئيس الجمهورية إذا أصدرت المحكمة العليا حكماً ضده[28]، والوزراء أيضاً مراقبون من قبل مجلس الشورى الإسلامي، وبهذه الضمانات لايمكن لرئيس الجمهورية أو أي من وزرائه ممارسة أي شكل من أشكال الاستبداد.

3 ـ قرارات وقوانين مجلس الشورى الإسلامي هي الأخرى مراقبة من قبل مجلس صيانة الدستور، فلايستطيع المجلس تنفيذ قراراته أو تحويلها إلى السلطة التنفيذية دون إقرار مجلس صيانة الدستور[30]، وهذه الضمانة تحول أيضاً دون استبداد السلطة التشريعية رغم صلاحيتها الواسعة.

4 ـ إن الأمة تمارس دور الرقابة الشعبية مع الدولة وسلطاتها من خلال أداء واجب النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو دور ينسجم مع موقع خلافة الأمة الذي منحه الإسلام لها[31].

ومن خلال ما سبق نجد أن النظام الإسلامي يتجاوز النظام الديمقراطي في ضمان مصالح الشعب وحماية حقوقه وحرياته وتحقيق أسمى أنواع المشاركة له[32]، فضلاً عن الهدف النهائي للنظام الإسلامي والذي يتمثل في تعبيد طريق الدنيا للأمة لتصل فيه إلى الآخرة وحسن ثوابها، ولعل التأكيد على عدم معيارية الديمقراطية في قياس أداء النظام الإسلامي هي من أهم الثوابت المنهجية التي يجب على كل باحثٍ موضوعي الإلتزام بها، لأن النظام

الإسلامي مستقل في أسسه العقائدية ومبانيه الفقهية وفلسفته السياسية، وهي بمجموعها تعبر عن حقائق الإسلام وأهدافه وغاياته الربانية[33]، فلايضير النظام الإسلامي تقاطعه مع بعض الأسس النظرية للديمقراطية، ولايزيده قوّة أن يلتقي بالديمقراطية في معظم آليات ممارسة السلطة.

الإحالات :

(1) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة 107، ص67 .

(2) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة 57، ص47 .

(4) وهو عنوان الفصل الخامس من الدستور، ص47 .

(5) لم يسلب الدستور المسؤولية عن رئيس الجمهورية الإسلامية بل أكّد على أنه مسؤول ومحاسب في حين أن رئيس الدولة (الملك أو رئيس الجمهورية) في كثير من أنظمة الديمقراطيات التقليدية غير مسؤول ولايحاسب على تصرفاته وموقعه فوق القانون.

(6) انظر:دستور الجمهورية الإسلامية، المادة 110، ص68 .

(7) المصدر السابق، المادة 2، ص14ـ25.

(8) المصدر السابق، المادة 6، ص27.

(9) المصدر السابق، المادة 56، ص47.

(10) المصدر السابق، المادة 23، ص34 .

(11) المصدر السابق، المادة 26، ص35 .

(12) المصدر السابق، المادة 24، ص34.

(13) المصدر السابق، المادة 27، ص35 .

(14) للمزيد حول محاور لقاء الديمقراطية بالنظام الإسلامي، انظر: علي المؤمن، النظام السياسي الإسلامي وخيارات الديمقراطية والتيوقراطية والشورى، ص64 ـ79.

(15) انظر في هذا المجال الملف الذي خصصته مجلة التوحيد لموضوع المجتمع المدني، العدد 97، تشرين الثاني 1998، ص5ـ120 .

(16) انظر دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة الأولى، ص23.

(17) المصدر السابق، المادة 110، ص68 .

(18) المصدر السابق، المادة 107، ص67.

(19) المصدر السابق، المادة 62ـ90، ص67ـ82 .

(20) المصدر السابق، المادة 91ـ99، ص82ـ86 .

(21) المصدر السابق، المادة 176، ص99ـ100.

(22) المصدر السابق، المادة 134ـ138، ص80ـ81 .

(23) المصدر السابق، المادة 100، ص 89، وكذلك المواد 101ـ105، ص90ـ91، وهي مواد خاصة تقر تشكيل عدة أنواع من مجالس الشورى، كمجلس الشورى الأعلى للمحافظات، ومجالس الشورى المهنية وغيرها.

(24) انظر:الكسي دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ص536 .

(25) انظر: علي المؤمن، النظام السياسي الإسلامي، ص125ـ129 .

(26) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية المادة 109، ص96، والمادة 111، ص98ـ99.

(27) المصدر السابق، المادة 88 ـ 89، ص80ـ81 .

(28) المصدر السابق، المادة 110، ص97ـ98.

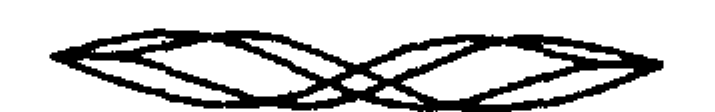
(29) المصدر السابق، المادة 89، ص80ـ81.

(30) المصدر السابق، المادة 91، ص82ـ83.

(31) المصدر السابق، المادة 8، ص29.

(32) المصدر السابق، المادة 6، ص28 .

(33) انظر: حول أسس النظام الإسلامي وأهدافه، المصدر السابق، المادتان 2 و3، ص24ـ27.



الفصل الثالث

التجربة الإسلامية في إيران بعد عشرين عاماً من الثورة

«رؤية من الخارج»

موقع التجربة الإيرانية في الفكر السياسي الإسلامي

جودت سعيد *

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى والآمرين بالقسط من الناس، وبعد..

لقد كوّنت لنفسي رؤية خاصة في الفكر السياسي ــ نظام الحكم في المجتمعات البشرية ــ وكنت دائماً أقارن هذه الرؤية بالرؤية النبوية، بدأت في تكوين هذه الرؤية منذ أربعينات هذا القرن، وأنا أشاهد وأتأمل الأحداث في العالم منذ الحرب العالمية الثانية، إلى أن تكوّنت لديّ الرؤية التي شعرت بضرورة طرحها كوثيقة لتصوّراتي في كتاب طرحته في الستينات من هذا القرن بعنوان (مذهب ابن آدم الأول) أعرض فيها رؤيتي في تأويل الكتاب وتأويل الأحداث، وكان هاجسي في البحث، كيف تكون الشرعية لنظام الحكم والفكر السياسي الإنساني؟ في ضوء تأويل الكتاب، والحدث النبوي

(*) مفكر إسلامي سوري، له العديد من المؤلفات، أشهرها:
ــ مذهب ابن آدم الأول (1966).
ــ حتى يغيروا ما بأنفسهم (1972).
ــ العمل قدرة وإرادة (1980).
ــ اقرأ وربك الأكرم (1988).

الإسلامي، وتأويل الأحداث التي حدثت للبشرية خلال التاريخ.. وبناء على هذه الرؤية التي كوّنتها من دراستي، أقيم شهادتي لتجربة الثورة والدولة في إيران، في إيجازٍ شديد، ومهما رآني الراؤون أني مغالٍ في تقديري لتجربة الثورة والدولة في إيران، إلا أنني أشعر أني لست مغالياً في تقديري، بل أشعر بالقصور والعجز أنني لم أستطع أن أعطيها حقها من التقدير.

قد يكون البعض قد رأى هذه التجربة رؤية إعجازية خوارقية، ولكن رؤيتها رؤية سننية موافقة لسنة الله في المجتمعات البشرية، هو الأهم بالنسبة لي من الرؤية الخوارقية الإعجازية، التي لاتخضع لسنّة إعادة الإنتاج والتسخير والانتشار بين سائر المجتمعات، أو تصديرها إلى البشر الآخرين بسننها وقوانينها.

لقد كنت مراقباً للأحداث التي كانت تجري هناك منذ أن كان الإمام الخميني في فرنسا، وأنا أشعر بنشوة كبيرة من أن تصوراتي عن شرعنة النظام السياسي عالمياً ودينياً تتحقق واقعياً خلال التاريخ، وفق السنن الاجتماعية، وأعظم ما كان يثير فيَّ الإغتباط هو أنها كانت موافقة لتأويلي وفهمي لكتاب الله القرآن، الذي يقص علينا حركة التاريخ البشري، من مطلع حياتها في قصة ابني آدم، وبدء بناء المجتمع وإرساء الشرعية، ونظام الحكم، إلى أن ختم الله كتابه بظهور نموذج النظام الإسلامي في إقامة المجتمع بطريق سلمي دعوي تنويري ﴿الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾[البقرة، 257]، وختم الله كتابه بـ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾[المائدة، 3].

لقد أعادت التجربة الإيرانية هذا الحدث، تحت سمع وبصر العالم ومراقبة ومشاهدة الناس جميعاً، تحت الضوء المبهر بدون خفاء شيء منها، وبدون استخدام وسائل الإكراه الدموي كبقية الثورات في تاريخ البشرية، لقد كان رجوع الإمام الخميني من باريس إلى طهران شبيهاً بهجرة الرسول(ص) إلى

المدينة، حيث تكوّن المجتمع النبوي بدون استخدام لوسائل الإكراه، ومن غير أن يُقتلٍ رجل واحد من المعارضين، فكما استقبل أهل المدينة الرسول نساءً ورجالاً وبنات وشباباً ينشدون طلع البدر علينا، كذلك استقبل الإيرانيون الإمام الخميني نساءً ورجالاً بنات وشباباً، وحدث ذلك من دون أن يأذن لهم الإمام الخميني باستخدام القوة، وكانوا حين يعلن الشاه منع التجول يقول الإمام الخميني: كونوا في الشوارع، النساء يسبقون الرجال في تواجدهم في الشوارع ويقدمون الورود للجنود.

لقد جاء في مقدمة الدستور الإيراني: بدءاً من 1978/1/7، حاول النظام أن يقمع المعارضة عن طريق سفك الدماء، ولكن هذا العمل بالذات زاد من غليان الدماء في عروق الثورة، فانطلقت الجماهير المسلمة تنتفض بصورة متوالية خلال كل اسبوع أو أربعين يوماً تمر على استشهاد شهداء الثورة، وبذلك ازدادت حيوية النهضة ونشاطها وحركتها في إسقاط النظام الطاغي، عن طريق الإضراب العام والاشتراك في المظاهرات، وهكذا فإن التلاحم بين جميع الفئات الدينية والسياسية رجالاً ونساء.. وخصوصاً النساء اللواتي كان لهنّ دورٌ فعال وبصورة ملحوظة في كافة ميادين هذا الجهاد العظيم، ومن المشاهد التي تعكس تواجد هذه الفئة الكبيرة من المجتمع ومساهمتها المصيرية في الجهاد؛ مشهد أمٌ تحتضن طفلها مسرعةً نحو ساحة المعركة في مواجهة فوهات الأسلحة الرشاشة **[صفحة 9 من مقدمة الدستور الإيراني]**.

هذا الحدث، وهذه التجربة نحن عاجزون عن إظهارها على حقيقتها، إنها إعادة للتجربة النبوية التي أقامها الرسول(ص)، ولكن لجدة هذا الحدث وغرابته عن العالم، فقد المسلمون آلية هذا الحدث ونظامه المتميز، وعادوا إلى الثورات العسكرية وثورات القهر وإلى النظام الهرقلي الطاغوتي، الذي يعتمد على القهر، وليس على الإقناع، وعلى تحدي العنف الجسدي والخروج من ملة القهر والإكراه إلى ملّة الرشد والاقناع واللاإكراه، وهنا أشعر بالحاجة الماسة لتبيين الافتراق والتمايز بين الملتين، ملّة الأنبياء، وملة الكافرين بالأنبياء،

وهذا واضح في قوله تعالى ﴿وقال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنّكم من أرضنا أو لتعودنّ في ملتنا فأوحى إليهم ربهم لنهلكنّ الظالمين، ولنسكننكم الأرض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد﴾[ابراهيم، 13 ـ 14].

كان هذا الكلام جواباً على قول الأنبياء ﴿ما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون، وما لنا ألّا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا ولنصبرن على ما آذيتمونا وعلى الله فليتوكل المتوكلون﴾[إبراهيم 11 ـ 12].

هذا على لسان الأنبياء جميعاً، وعلى لسان الكافرين بالأنبياء جميعاً، والله يقصّ علينا هذا بشكل عام، وعن كل نبيٍّ نفس الموقف، لتتميز الملتان ويتبين الرشد من الغي، فمثلاً يقول عن قوم شعيب ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنّك ياشعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودنّ في ملّتنا قال أَوَلو كنا كارهين، قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملّتكم بعد إذ نجّانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها﴾[الاعراف 88 ـ 89].

وقال إبراهيم الحليم الأواه لأبيه ﴿يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتّبعني أَهدِكَ صراطاً سويا﴾[مريم، 43] فأجابه أبوه قائلاً ﴿أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنّك واهجرني ملياً، قال سلامٌ عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيّا﴾[مريم، 46 ـ 47]، وقال فتية أهل الكهف عن قومهم: ﴿إنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملّتهم ولن تفلحوا إذاً أبدا﴾[الكهف، 20].

هذه هي ملّة الأنبياء وملّة معارضيهم، وهذه هي دعوة الإسلام واللا إسلام، وهذه هي دعوة الإكراه واللاإكراه، إن الدين الذي يأتي بالإكراه لايكون ديناً، وكذلك الكفر الذي يأتي بالإكراه لايكون كفراً، وكذلك السياسة التي تأتي بالإكراه لاتكون رشداً، وإنما غياً وبغياً، لهذا يوضح الله الفرق بين الفريقين بدون التباس، إن ملّة اللاإسلام وملّة الكافرين بالرسل إنهم يمارسون الإكراه في الدين بالقتل والتهجير، هكذا قال الذين كفروا لرسلهم

﴿لنخرجنّكم من أرضنا أو لتعودن في ملّتنا﴾، وقال آزر لإبراهيم ﴿لئن لم تنته لأرجمنّك واهجرني مليا﴾، أي القتل والتهجير للمخالف في الملّة، وهكذا قال فتية أهل الكهف عن قومهم ﴿إنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملّتهم ولن تُفلحوا إذاً أبدا﴾، لهذا كان مهماً جداً ما طرحه الشيخ مصباح يزدي على المفكرين في سوريا في زيارته لها، وأراد أن يحدد الفرق بين الإسلام واللاإسلام، كان حواراً ممتعاً محدداً، سعدت بهذا الطرح، وكما سعدت بطرح سابق من أن الولاية لله ولرسوله وللأئمة وللفقيه وللشعب، إن هذه البحوث المعمّقة والطروحات في صميم المشكلة الإسلامية، والعودة إلى الجذور الأصلية للمشكلة البشرية خلال التاريخ.

هذا ما اهتم به الأنبياء جميعاً، والإيرانيون هم الذين يؤصلون هذه الفكرة الأساسية، وخاصة لما عقد مؤتمر الفكر السياسي الإسلامي في ظل التجربة الإيرانية، وينبغي أن نفهم أن التجربة الإيرانية تجربة فريدة، لم يحدث في التاريخ مثلها، إلا مع خاتم الرسل محمد(ص)، وأنا شديد السرور والسعادة للتجربة الإيرانية، لأني شعرت بأن هذه التجربة كشفت أو أعادت كشف التجربة النبوية بعد أن هجرها العالم جميعاً والعالم الإسلامي خصوصاً، بعد التحويل الأموي للتجربة النبوية حين حوّلها إلى الإكراه والبغي والهرقلية الإستكبارية، وظل المسلمون خاضعين لهذا التحويل من دون شذوذ، وقد يكون معهم العذر لأنهم لم يكن أمامهم تجربة بشرية تحترم الكرامة الإنسانية خلال التاريخ، وفسّروا التجربة الإسلامية وتجربة الرسول بالخوارق والإعجاز، ولم يفهموها سننيةً وقانوناً اجتماعياً، فالذين جاؤوا للتصحيح بعد الأمويين لم يكونوا أفضل منهم، ولم يخرج منهم حتى مثل عمر بن عبد العزيز، واستمر الأمر هكذا إلى عصرنا الذي نعيش فيه استكباراً يتبع استكباراً، إلى أن جاءت التجربة الإيرانية لتغيير الأوضاع بغير طريقة الإستكبار واللجوء إلى العنف وبواسطة العسكر الذي تحوّل إلى نوعٍ من السلاح لاعقل له.

وصار العسكر في جميع أنحاء العالم يُلقَنون أنهم أداة تنفيذٍ فقط وليس أداةَ تفكير وعقل، وهنا نكتشف الفرق بين الإسلام واللاإسلام مرة أخرى، إن الإسلام لايعتبر الإنسان بندقية وإنما يعتبره كائناً قابلاً للفهم والامتناع عن تنفيذ الخطأ وتنفيذ الصواب، لهذا حذف الإيرانيون أداة الإكراه في تجربتهم، حينما قاوموا ورفضوا الخضوع للطاغوت بالإمتناع عن طاعته، وأظهروا من جديد انتصار الفكرة على السلاح، وهذه هي أرضية النبوات، اعتراف بحقيقة الإنسان من أنه يعطي بالإقناع والإرشاد إلى الصواب أكثر مما يعطي على الإكراه والتسلّط، فمن هنا كانت التجربة الإيرانية فريدة فرادة النبوات في التاريخ، لأن رسالة الأنبياء جميعاً من غير شذوذ هي الخروج من عبادة الطاغوت ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقّت عليه الضلالة فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾[النحل، 36].

والقرآن يعتبر الأنبياء ملّة واحدة، لانفرّق بين أحد منهم وكلهم سواء من قصهم الله علينا أم من لم يقصهم علينا كلهم جاؤوا بالتوحيد، عبادة الله واجتناب الطاغوت، وكلهم جاؤوا بالقسط بين الناس ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[الحديد، 25]، وجاؤوا بكلمة السواء ﴿تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾[آل عمران، 64]. وبيّن الله كلمة السواء بـ﴿أن لانعبد إلا الله ولانشرك به شيئاً ولايتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾[آل عمران، 64]، وينطق القرآن الأنبياء جميعاً بجملة واحدة يكررها الجميع ﴿ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره﴾، وهذه الكلمة السواء هي كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها.

والرسول(ص) لما دعا قريشاً وقال لهم: كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب، وتدين لكم بها العجم «لا إله إلا الله».

إذاً التوحيد «لا إله إلا الله» هي كلمة التقوى وكلمة السواء، وهي اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت، وبها تبين الرشد من الغي، وهي اللا إكراه في

الدين الذي به تبين الرشد من الغي، وهي الكفر بالطاغوت والإيمان بالله، لأن الله يقول: ﴿لإكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها﴾[البقرة، 256].

والتوحيد عند الأنبياء مسألة اجتماعية سياسية وأرضية، وليست مسألة إلهية سماوية، وإذا كانت رسالة الأنبياء جميعاً، هي عبادة الله واجتناب الطاغوت، ونحن نعلم أن القرآن يوضح الطاغوت بشخصية فرعون ونقيضه موسى، حيث ذكر موسى في القرآن أكثر من مائة مرة واسم فرعون أكثر من سبعين مرة ﴿اذهب إلى فرعون إنه طغى﴾ و﴿وفرعون ذي الأوتاد، الذين طغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد، فصب عليهم ربّك سوط عذاب، إن ربك لبالمرصاد﴾[الفجر، 10 ـ 14].

والقرآن عرض الطاغوت في شخصية فرعون، وبين أحاسيسه الخفية والمعلنة وترغيباته وتهديداته ومناوراته بتفاصيل دقيقة، حتى لايخفى على أحد الرؤية الطاغوتية.

قصة فرعون وموسى أطول القصص في القرآن، وأكثرها وروداً في السور الطويلة والقصيرة، مفصلة أحياناً وموجزة أحياناً أخرى، ومبرزة جوانب خاصة لأهميتها في مواضع معينة، حتى يكون الطاغوت واضحاً وضوحاً جلياً لايخفى على أحد.

مثلاً كيف يقول الله في سورة القصص ﴿طسم، تلك آيات الكتاب المبين، نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقومٍ يؤمنون، إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين﴾[1 ـ 4] ويقول عنه ﴿فحشر فنادى فقال أنا ربّكم الأعلى﴾[النازعات،23 ـ 24] ويقول: ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾[القصص، 38] ويقول: ﴿لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنّك من المسجونين﴾[الشعراء، 29] ويقول للسحرة ﴿آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه

لكبيركم الذي علّمكم السحر فلأقطّعنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلّبنّكم في جذوع النخل ولتعلمنّ أيّنا أشدّ عذاباً وأبقى﴾[طه، 71].

ومن خفي عليه معرفة الطاغوت الذي جاء الأنبياء جميعاً باجتنابه والكفر به وعدم طاعته، وأن الكافرين أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات، فمن أراد أن يعرف هذا فليتتبع جيداً قصة موسى وفرعون، حتى يتبين الرشد من الغي والكفر من الإيمان والشرك من التوحيد، فهذا الذي جعلنا نقول أن التوحيد مسألة سياسية اجتماعية، حتى لايكون هناك في المجتمع أصحاب امتيازات لايطبق عليهم القانون، ولهذا يقول الرسول(ص): «وإنما أهلك من كان قبلكم أنه إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد» هذا هو سبب هلاك الأمم والمجتمعات الطاغوتية. وصنع الأمة الراشدة، لايكون بالعنف والإكراه ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾.

لهذا كانت الميزة المتألقة المبهرة في ثورة إيران وتجربتها أنها لم تكن تجربة عنف، وهذا يعني أن يكون معلوماً لكل أحد، وينبغي أن يوضح ويشرح ويفسر للجميع، ومع الأسف الشديد أن هذا الموضوع خفي إلى الآن، ولم يبين بما يكفي حتى يتحقق البلاغ المبين والفخر العظيم، إلا أن الإيرانيين بعد الرسول(ص) هم وحدهم في العالم الذين صنعوا الشرعي بالشرعية من دون لجوءٍ إلى العنف، هذا الأصل النبوي العظيم هو الذي جعل التجربة الإيرانية ناجحةً وراسخة، لتجاوز كل التحديات الكبيرة التي واجهتها لأن أصلها سليم وقاعدتها متينة، إنها التجربة النبوية الأصلية الشرعية السلمية الشعبية، بواسطة الرجال والنساء العاديين مع القادة الواعين المدركين الذين لم يضيعوا أهدافهم ولم يدنّسوا وسائلهم، نسأل الله لهم الثبات، ليكونوا قدوة وخميرة في الأمة الإسلامية، حتى يظهر للعالم الفكر السياسي الإسلامي في ظل هذه التجربة الإيرانية، لأنهم أحيوا رسالة محمد(ص) للعالم، وكذلك أحيوا رسالة الأنبياء جميعاً للعالم أجمع، وسيظهر هذا مهما حاول المحاولون أن يخفوا

ذلك، ومهما أرادوا أن يطفئوا نور الله ﴿والله متم نوره ولو كره الكافرون﴾ .

علاقة الأمة بالمؤسسة السياسية عضوية، لقد حدث في العالم انقلاب في الفكر الفلكي، يكشف أن الأرض ليست مركز الكون، وإنما هي جزء صغير وهباء في الكون الكبير وتابع صغير من توابع الشمس، كذلك ينبغي أن يحدث انقلاب فكري اجتماعي في مفهوم الأمة.

إن الأمة ليست هباءة صغيرة تدور في فلك الحكومة والسلطة، كما كان الأمر خلال التاريخ، بل الحكومة تابع صغير لوجود الأمة، والناس نظروا خلال التاريخ إلى السلطة بأنها كل شيء وأن الأمة لاحول لها ولا طول، ولهذا كتب التاريخ بشكل يدور مع دوران الحكومات والسلطات وليس على أساس الشعوب ومفاهيمها، وكان الناس يرون الأرض كبيرة ولايعرفون طرفها وكانوا يرون الشمس صغيرة الحجم، ولهذا كانوا يرون الحكومة والسلطة كبيرة جداً، والأمة لاحول لها ولاقوة فهي صغيرة، وإلى يومنا هذا تشعر كثير من الأمم بأنهم لاحول لهم ولاقوة، ويعبرون عن ذلك بكل حسرة: «مابيطلع بيدنا شيء».

ولكن قانون الله في إتمام نوره، أبرز أهمية الشعوب والناس العاديين حين يقودهم القادة الربانيون، حين يغيرون ما بأنفس الناس بتعليمهم قوانين الله وسننه، فإنهم يتمكنون بعد ذلك من تغيير واقعهم ﴿ذلك بأن الله لم يكن مغير نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[الانفال، 53]، والشعب الإيراني اكتشف هذه القدرة وشعر النساء والرجال أنهم ليسوا صفراً بل شهادتهم لها قيمة فشهدوا للحق فشهد الحق لهم، فذاقوا طعم القدرة التي أودعها الله فيهم فودعوا العجز والخوف، وأثبتوا أنهم يستطيعون أن يساهموا في التغيير وهم عزّل إلا من الإيمان وقول الحق والشهادة بالقسط، فالأمة التي ذاقت طعم الإيمان وبركات الوعي لايمكن أن يوقفها أحد ﴿وكان حقيقاً علينا نصر المؤمنين﴾[الروم، 47]، ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم كما استخلف الذين من قبلهم في الأرض وليمكنن

لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لايشركون بي شيئاً﴾[النور، 55].

لما نقول العلاقة بين السلطة والأمة عضوية، لنا شهادة التاريخ الناصع، فكما لايمكن أن يوضع حاكم راشد على أمة فقدت الرشد، كذلك لايمكن أن يبقى طاغوت على حكم أمة بلغت الرشد وأدركت سنن الله في التاريخ، ولنا في تاريخ المسلمين دليل على ذلك، فإن علياً رضي الله عنه كان إماماً راشداً بالإجماع وبكل المقاييس، ولكن الأمة كانت قد فقدت الرشد، فلهذا خذلت الأمة إمامها بل اغتالته، وقد سجل القرآن حال الأمة التي قالت آمنا، قال لهم ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان قلوبكم﴾[الحجرات، 14]، وعلى يد هؤلاء فقدت الأمة الرشد، بل وفقدت سبيل الرشاد، ونحن نرى بعد هذا الزمن الطويل كيف تستعيد الأمة الرشد والوعي وتستعيد سبيل الرشاد، هذا الذي يجب على أولي النهى من العالم الإسلامي، أن يتبينوه وأن يؤازروه، كلٌ من موقعه بالبيان والتأصيل وكشف الحق، أي التواصي، كشف الحق والتواصي بعد ذلك بالصبر عليه وأداء الشهادة للحق.

❖ الحدث الإيراني

زاد من إيماني بما كنت أفكر فيه، أنني منذ أعلنت مذهب ابن آدم الأول، كنت أعني بذلك من أن الإنسان يقدم بالإقناع أكثر مما يقدم من جهد بالإكراه، وأن الأنبياء هم الذين التزموا هذا، وبالإيمان إنتصروا، وهذا كان أوضح مايكون بما حدث في إيران في العقدين الأخيرين من القرن العشرين الميلادي.

إن الحدث الإيراني أفزع العالم المستكبر وزلزله، وكان حدثاً جديداً لم يحدث مثله في التاريخ الإسلامي وغير الإسلامي، فإنه منذ مقتل الإمام علي رضي الله عنه حدثت حروب كثيرة وتغيرات في أسرٍ حاكمة عديدة، لكن

ذلك كان يحدث بالعنف والإكراه وبالقوة العسكرية، والشعوب غائبةٌ مغيبة، لكن الحدث الإيراني لم يكن بالعنف والإكراه والقوة العسكرية، وإنما كان حدثاً شعبياً لاعنفياً، يتقدّم الفكر والإيمان على القوة والعنف والسلاح، يقدمون الورود للجند، النساء مع الرجال وأمامهم وفي مقدمتهم، ولم تكن المواجهة مواجهة عضلات ولا أسلحة، وإنما إيمان ووعي يواجه الجهل والضلال رافضاً له ومعلناً العبودية لله رب العالمين.

هذا حدث غريب، فكما بدأ الإسلام غريباً في السابق، رجع إلى الوجود وعاد غريباً مرة أخرى، غريبا مدهشاً كما بدأ أولاً، لم يستطع الناس أن يتفهّموه، كيف بدأ؟ ولايزالون لايفهمون، كيف استطاع أن يستمر ويزداد قوةً ووعياً؟.

هذا البدء الغريب، حين يعلن الشاه منع التجول، يطلب الإمام الخميني من الشعب أن يكونوا في الشوارع، يلبّون دعوة الإمام الخميني نساءً ورجالاً ويكونون في الشوارع، أسقط في يد الشاه وخرج من إيران من غير أن يُطلق على الشاه وأتباعه رصاصة واحدة، ورجع الإمام الخميني إلى إيران واستقبله الشعب نساء ورجالاً، كما استُقبل الرسول(ص) في المدينة، ولم يكن هناك عسكر.

وحتى القوى العالمية التي كانت تدعم الشاه لم تتمكن من أن تفعل شيئاً كما فعلت من قبل مع مصدّق، واستطاع الإيرانيون أن يتغلبوا على كل القوى ويتجاوزوا كل العقبات، لم يستطع المعارضون لا في الداخل ولا في الخارج أن يُجهضوا إيمان الشعب الإيراني، وإن الإيرانيين لم ينجحوا فقط في إزالة الشاه، وإنما نجحوا نجاحاً آخر في دعم الجمهورية الإيرانية، ونجحوا في تحدي الديمقراطية التي هي عسيرة الولادة في البلاد الإسلامية، حيث أوجدوها راسخة جذورها، لأن جذور الديمقراطية تتكون في ضمير الشعب، لافي الثكنات العسكرية، وإيران بدأت انطلاقتها من ضمير الشعب المؤمن، هذا هو الذي مكن الشعب الإيراني من تحقيق الديمقراطية، كما تمكنوا من

جعل الانتخابات نزيهة وحقيقية وليست مزورة وصورية، هذا هو النجاح الأكبر والفوز العظيم، الذي لم يتمكن أحد من البلاد الإسلامية من تحقيق شيء من ذلك كله، ولا الإقتراب منه، إن هذا الحدث من أيام الله في خلقه، وعودةٌ إلى الفكر الديني وإحياءٌ لدعوة النبوات جميعاً، حدث ذلك أمام دهشة العالم وعجزه عن تفسير ما يحدث، وعلينا أن نقوم بكل الجدية أن نضع هذا الحدث تحت المجهر لكشف سننه وعاقبته. وعندما يؤول هذا الحدث، وهذا النبأ العظيم، ونتعلّم سننه ومآله، يمكن أن يكون جاهزاً للتصدير إلى سائر أنحاء العالم، وستكون هذه التجربة خميرة لرفع الإكراه عن الأمة الإسلامية خاصة، وعن البشرية عامة، وإعادة الحياة للرشد بشكل سنني لاعلى أنه خوارق ومعجزة، وبحيث لايتمكّن أحد أن يقف أمامه لإيقاف مسيرته، وسيكملون الرشد بالعفو العام عن كل المعارضين الذين لم يتمكنوا أن يفهموا حقيقة هذه الحركة التي تحقق الدعوة والحركة النبوية والحكم الراشد المنبثق من الفكر الديني، وهي تتفهّم النجاحات الإنسانية في التاريخ، وإن أمة قطعت مثل هذه المراحل برسوخ لن تقف أمامها العقبات.
هذا هو تأويل الحدث الإيراني الإسلامي الإنساني المتألق أمام العالم، ولكن الناس ليس في مقدورهم تفهّم الموضوع الذي ليس له سابق فيما اعتادوا عليه ﴿وكأيّن من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾[يوسف، 105]، إن الله يزيد في الخلق ما يشاء ويخلق ما لاتعلمون، لقد حدثت تغيرات كبيرة في العالم وظهرت في آيات الآفاق والأنفس، ما يدل على أن هذا الحدث الإيراني استجابة للنظرية النبوية في إبراز نموذج الفكر السياسي الإسلامي، وبهذا كانت التجربة الإيرانية إعادة نموذج الدولة الإسلامية التي تصنعها الأمة الراشدة بشكل راسخ، وسيضطر العالم للإعتراف بأصالة الفكر السياسي الإسلامي بتربية الفرد وصناعة المجتمع الذي يفرز مؤسساته الشرعية بالطرق السلمية التي تحقق الشرعية الموضوعية.

لقد كان الحدث الإيراني استجابةً لأمرين مهمين:

1 ـ إعادة نموذج حركة النبوات جميعاً خلال العصور، هذا الذي نسيه الناس وتجاهلوه.

2 ـ استجابة للتطورات التي حدثت في العالم.

ومن أهمها وصول العالم إلى مرحلة لاقدرة له على استخدام القوة والعنف بين الكبار، لأن القنبلة النووية أوقفت الحرب بين الكبار فهم عاجزون عن الدخول إلى مثل هذا الجنون، لذلك لم تحدث حرب بين الكبار وإن كانوا يحرّشون بين الصغار الذين لم يدخلوا بعد إلى هذا العالم الجديد، ولذلك وقفت الحرب بين الكبار، أما الصغار فإذا دخلوا إلى الحرب فإن حربهم ستتحول لصالح الكبار بنصر الذي يكون انتصاره لصالحهم، والدليل على ذلك أن الكبار لم يعودوا يحلّون مشكلاتهم بالحرب، وسقطت من العالم حلول القوة، لهذا يسقط من يسقط منهم بدون حرب، كما سقط الإتحاد السوفييتي، وهي تملك من القوة ما تستطيع أن تدمر به الكرة الأرضية بأجمعها، والسبب في سقوطها أنها كانت تصادر تطلعات الناس، وتُكره الناس على ما لم يكونوا يؤمنون به، لهذا سقط الإتحاد السوفييتي وكان سقوطه عظيماً، ولم يكن بفعل عدو خارجي، وإنما من الداخل حيث أتى الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف من فوقهم، حدث هذا أمام العالم وهم مدهوشون من هذا السقوط الذاتي، كذلك من جانب آخر لقد أثبتت اليابان وجودها بعد هزيمتها في الحرب واستسلامها بدون قيد أو شرط، إذ بدون سلاح نووي استطاعت أن تتحول إلى قوة عظمى في التاريخ، وتحررت بدون حرب تحرير، فاعتبروا يا أولي الأبصار، هذه أحداث جديدة في العالم.

كانت التجربة الإيرانية متكيفة مع الواقع العالمي، ومتتبعة لسنّة الأنبياء، التي هجرها الناس وأعرضوا عنها. كما أن هناك حدثاً جديداً آخر، إنه الإتحاد الأوروبي، حيث تتحد أوروبا، هذه القارة العتيقة التي جرّبت الحروب الدينية والحروب القومية والحروب العالمية، إنها تتحد الآن بدون حرب بل ومن دون أن يخسر أحد شيئاً ويربح الجميع.

هذا هو الحدث الجديد في تاريخ الإنسانية، علينا أن نكون قادرين على تفهّم مدلولاته وتحليل وتفسير مراميه وإمكان تسخير قوانينه. إن التجربة الإيرانية أثبتت منذ بدء حركتها أنها اتبعت نهج الأنبياء في إيجاد الأمة التي تعتمد على الإيمان وعلى قوة الله التي أودعها في الإنسان من حيث أنه يعطي بالإقناع والإيمان ما لايعطي بالإكراه والطغيان. وتكون بذلك الأمة الراشدة المتكيّفة والمحيية للتجارب النبويّة، وتكيّفت مع آيات الله في الآفاق والأنفس، إن هذه التجربة تترسّخ على مرّ الأيام. بحيث أنها المرشحة لأن تكون القدوة في إحياء الدعوة إلى التضامن، وسيتمكن الذي أحيا الرشد في الأمة بالسلم؛ من أن يدعوَ الناس إلى الرشد، بحيث يمكنه أن يحيي التضامن الإسلامي من غير أن يخسر أحد شيئاً، لا مالاً ولا أرضاً ولا زعامة، بل ستزداد أموالهم ويتسع مجال حركتهم وتقوى زعاماتهم، عندها تفرح الشعوب بهم، ويضطر المستكبرون إلى احترامهم، إن نموذج الإتحاد في أوروبا يساعد على إمكانية تحقيق ذلك التضامن بدون عنف وبدون حروب، والتجربة النبوية تحب للآخرين مثل ما تحب لنفسها، إن المعارضين للأنبياء لايحبون أن يصل الآخرون إلى ما وصلوا هم إليه، بل يسعون لعرقلة وصول العالم الآخر إلى ذلك، فهذا هو الفرق بين دعوة النبوات وبين المعرضين عن اتباع الأنبياء.

وبما أن التجربة الإيرانية أحيت الفكرة النبوية في صنع الأمة النبوية، فستكون بإذن الله تعالى هي التي ستحيي فكرة حب الخير للآخرين ومساعدتهم على ذلك، لابوضع العراقيل أمامهم، ونحن علينا أن نشهد شهادة الحق وندعم النجاح الذي أحرزته التجربة الإيرانية وفق آيات الله في الآفاق والأنفس وقد قال علي(رض): «إذا رأيت من أخيك خلّة حسنة فانتظر اخواتها»، ونحن نرى باضطراد النجاحات تلو النجاحات والوعي والبصيرة والإستفادة من التجارب من تاريخهم ومن تاريخ غيرهم، وهذا هو الاعتبار الذي يأمر به القرآن، وبهذا الموقف الصحيح من التاريخ نوقف التجارب الخاطئة.

لقد كنت استمع إلى إذاعة لندن حين قُتل إيرانيون في أفغانستان، لقد سلّطت لندن الضوء على هذا الحدث وأوحى إلينا ذلك أنه سيُحدث لهيبٌ من ذلك، فيقع النزاع المسلح بين إيران وأفغانستان، وكان أسلوب عرض لندن للحدث مخيفاً حتى أني ارتعبت جداً من هذا العرض، فكأنهم يتمنون أن تنشب الحرب بين البلدين المسلمين، ووضعت يدي على قلبي خوفاً من ذلك، لأنهم يتمنون مثل هذه الحروب ليتمكنوا من إجهاض القوة الإسلامية، حتى أنني لم أعرف ماذا يجب علي أن أفعله وإلى من سألتجئ حتى لاتقع مثل هذه الحرب. لكن في اليوم الثاني سمعت ما أشعرني بأن إيران تثلج صدرنا بنضجها، وأنها ستكون قدوةً في إطفاء النزاعات وإزالتها حين تنزع أسبابها من جذورها، والدليل على نضج التجربة الإيرانية المفاهيم الكبيرة التي عرضها الرئيس خاتمي في الجمعية العامة للأمم المتحدة.

إن هذا الخطاب قد حطم الأرقام القياسية في الوعي الإسلامي، وفي الفكر السياسي الإسلامي، إنه يكشف عن قراءةٍ متمكنةٍ للعالم المعاصر، كما أنه سبق إلى كشف متغيرات كبيرة حدثت في العالم المعاصر، لايجرؤ الناس على الحديث عنها أو مقاربتها، بينما تمكن خاتمي من تناول هذه المتغيرات بوعي إبداعي سابق للفكر الذي يُطرح في العالم، ومنسجماً مع دعوة النبوات ومع التطورات العالمية التي حدثت وأظهرها الله من وعده في أنه يعلم في هذا الإنسان ما لم يعلمه كل المتابعين لتاريخ الإنسان، وأن الله يخلق ما لايعلمون وأن الله يزيد في الخلق ما يشاء، وقد كان خطابه متميزاً سمعنا فيه أشياء كنا نشتهي أن نسمعها.

1 ـ خطاب خاتمي: إنه يحدد جوهر رسالات الأنبياء فيقول: «جوهر الأنبياء ورسالات وتعاليم الحكماء الكبار كان خلاص الإنسان من استعباد أهواء القوى الحاكمة، فالحكم التقي الرشيد كان سريع الزوال» إنه يتحدث عن رسالات الأنبياء جميعاً، وكيف أنهم متميزون ولابد من كشف وتحديد تميّزهم، وكيف أنهم كانوا جميعاً يريدون خلاص

الإنسان من استعباد القوى الحاكمة وطول أمد هذا الوضع، إلا أن سرعة زوال الحكم التقي الرشيد كان مثبطاً لتطلعات البشر، ولكن تطور التاريخ دفع الناس إلى تبني دعوة الأنبياء، وإن لم يصرّحوا بأنهم يتبعونهم، أو أنهم يحيون رسالات الأنبياء لكثرة ما شوّه الناس رسالة النبوات. لقد كان ضم خاتمي تعاليم الحكماء الكبار إلى تعاليم ورسالات الأنبياء اتباعاً موفقاً، فإن الآمرين بالقسط من الناس يضمّهم الله إلى الأنبياء في إعراض الناس عنهم ومحاولة إيذائهم وقتلهم، فيقول عنهم أنهم ﴿يقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس﴾[آل عمران، 21]، لأن جوهر رسالة الأنبياء إقامة القسط حيث أنزل إليهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط.

2 ـ تحية إلى السيد خاتمي الذي فتح باب إدانة حق (الفيتو) الذي هو مناقض للقسط بين الناس ومناقض لحقوق الإنسان المنتهكة من قبل دعاتها أنفسهم، حيث يصدق عليهم ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم.. أفلا تعقلون﴾[البقرة، 44]، فهم يزعمون أنهم يدافعون عن حقوق الإنسان، ولكن يسكتون عن (الفيتو) الذي هو مناقض لحقوق الإنسان والديمقراطية أيضاً، وبهذا كان خاتمي محيياً لرسالة الأنبياء ولتطلّعات الحكماء حين دعا قائلاً: «لقد حان الوقت لأن نرفض (حق النقض) وإن ذلك خطوة للاعتراف بالحقوق العادلة والمتساوية لجميع الأعضاء».

3 ـ وكذلك أدان الإرهاب وهو الذي له الحق بذلك، حيث أن تجربة الثورة الإيرانية لاعنفية لاإرهابية، وإنما إيمانية سلمية فكرية واعية، سبقت العالم جميعاً بإثبات أن الإيمان والسلم ينتصران على الكفر والعنف، لقد قال في خطابه: «نحن نعارض وكما تقتضي موازيننا الدينية والأخلاقية وقيمنا الثقافية وأعرافنا أنواع الإرهاب، وسوف نكافح الإرهاب ونتصدى له بكل جدية وإخلاص..». إن الذي يدعو إلى هذا

مؤمن بأن الإنسان يستخرج أفضل ما فيه بإقناعه وليس بإكراهه وإرهابه وتخويفه، وينتصر على العضلات بعلمه وفهمه.

4 ـ لقد كان معبراً عن تطلعات الواعين من البشر حين كان صريحاً عندما قال إن فكرة الوصول إلى الأمن عبر الحصول على الأسلحة النووية ليس إلا وهماً، إنه بكلامه هذا استطاع أن يخترق الحجب، فأعلن ما كان واضحاً ولكن لم يكن يجرؤ أحد على إعلانه، لأن الجميع يؤمنون بقهر الإنسان، بل اعتبروا أنه يمكن أن يُقاد الناس بالتهديد والتخويف بالسلاح، لقد إنتصر الإنسان على السلاح لأنه هو الذي صنع السلاح، وسيتعلّم كيف سيتخلص منه.

إن إيران والذين يمثلون إيران فهموا دعوات النبوات وتطلعات الحكماء والتطورات الإنسانية بوضوح ناصع، وكان لهم الجرأة الكافية أن يعلنوها صراحة أمام العالم جميعاً، وخاصة أمام العالم المتخلّف، الذي لايزال يعيش في الوهم والسحر القائم على أن السلاح يمكن أن يحمي أصحابه، لقد فرح ربما معظم المسلمين بالقنبلة النووية الباكستانية التي لم ولن تنفع باكستان ولا المسلمين، هذه القنبلة التي ولدت ميتة وسقطت مشوّهة، ولم يكن فيها حياة لقد ماتت حيث ولدت. علينا ألّا نفرح بإعادة ولادة الأشياء التي فات أوانها وخُلقت وهي منسوخة إلا عند الذين لايزالون يؤمنون بالأوهام، ولم يتمكنوا من إبصار حقائق الحياة وسلطان الإنسان.

وإنني حين أدعم الاتجاه والتجربة الإيرانية بكل قوة فذلك لأنني رأيت وسمعت فيهم ومنهم ما كنت أشتهي أن أراه وأسمعه، والدليل على أن إيران سبقت العالم الإسلامي، بل والعالم البشري حين أعلنت أن ظن الحصول على الأمن يكون عبر الحصول على الأسلحة؟؟؟.

والآن وأنا أكتب هذه الكلمات جاءت الأنباء من باكستان بحدوث انقلاب عسكري هناك، إنه لمأساة، إنه رجوع إلى الوراء، إنه إيمان

بعضلات الإنسان بدل الإيمان بجهازه العصبي، إن الذين يلجأون إلى العنف والعسكر هم الذين لايملكون أفكاراً تُقنع الناس. إن الناس يرفضونهم حين تكون لهم حرية الإختيار وحرية الإختيار ليس الآخر الذي يعطي وإنما ينبثق من أعماق الذات، ونحن نعلم أن لا إكراه في الدين. والإكراه في السياسة دليل على الجهل وليس العلم، دليل على قصور النظر وليس على بعد النظر، كنا نأمل من باكستان أن لاتتراجع إلى الوراء وتكرر الانقلابات الفاشلة والاستعراضات العسكرية، حيّا الله إيران وثبّتها الله على هذا النهج النبوي وعلى قراءة التاريخ واتجاه التاريخ والتمسك به، لاشك أن هناك من لايزال يداعب خياله السيطرة على الناس بالإكراه والعنف والإرهاب، ولكن حكمة الحكماء وعلم العلماء تغلّبت وستتغلّب على جهل الجاهلين، وتحيةً مرة أخرى للسيد خاتمي حين أعلن قائلاً: «إن العالم بحاجة إلى أن يتحرر من كابوس الحرب النووية... وإن التجارب النووية الأخيرة في منطقتنا التي أدت إلى تعقيدات تجعل هذا الأمر ضرورياً وملحاً أكثر. علينا جميعاً أن نؤمن بأن فكرة الوصول إلى الأمن عبر الحصول على مثل هذه الأسلحة ليس إلا وهماً، مرحى لك على صراحتك وعلى فهمك، وأنا مسرور أنه قد خرج من المسلمين ممثلون يقولون مثل هذا الكلام الواعي النيّر.

ولقد أكد أيضاً قائلاً: «وعليه فإننا سنظل في مقدمة الجهود الدولية لإقامة وتعزيز الترتيبات الرامية إلى التخلّص منها وتدميرها. إن الأمن والتنمية في العالم الثالث تتطلب تعزيز التعاون والآليات اللازمة لبناء الثقة.. وإن القمة الإسلامية الثامنة في طهران أوجدت الآلية المناسبة لتعزيز الثقة عبر الحوار بين الدول الإسلامية». هذا الكلام نفيس، علينا أن نعيده ونكرره ونوضحه. إن الثقة لاتولد من فراغ ولاتولد من الجشع وإنما من العفّة. إن ثقتك بي تتولد من سلوكي معك خلال التاريخ، لا أن تطلب من الآخرين أن يثقوا بك. إن أرضية الثقة أمر جوهري. إن

الأمانة هي التي عجزت الجبال والسماوات والأرض عن حملها وحملها الإنسان، فإن ضيّعها ضاع الإنسان، لهذا كان محمد(ص) أميناً قبل أن يكون نبياً. وإن النبوّة ولدت في أرض الأمانة وكل رسول كان يقول: ﴿إني لكم رسول أمين﴾[الشعراء، 107]، وكانت قريش تثق بمحمد وأصحابه أكثر من ثقتهم بأولادهم، هذا هو الإيمان الذي هو من الأمن والأمانة، الأمانة تولد الأمن والثقة.

إن الفكر السياسي الإسلامي مبنيٌّ على تبادل الصدق والنصيحة بين الأمة وقادتها، إن القادة المتسلطين يخافون من شعوبهم أكثر من خوفهم من أعدائهم، هذه الأمور ينبغي أن تُتَداول وتُفسر وتُوضح حتى نخرج من الحيرة التي غمرت القلوب بحيث أن أمثلهم طريقة كان عندما يصل إلى هذه النقطة يتوقف حائراً. فلهذا قال خاتمي كأنه ينظر إلى المستقبل من وراء حجاب: «وباختصار لايمكن الوصول إلى الثقة والسلام من دون إجراء دراسة واعية لعقلية الحرب الباردة. إن تطور وتعزيز ثقافة السلام يعتمد على الإعتراف بالدور البنّاء للشعوب والمقرون بتجنّب الهيمنة والإنفرادية والصراع.. وتوافقاً مع مبادئ الثمرة الإسلامية فإن إيران عازمةٌ على اتباع سياستها في توسيع العلاقات مع جيرانها والدول الأخرى على أساس احترام الاستقلال وتساوي الحقوق» هذا إحياء لدعوة محمد(ص) حين عقد صلح الحديبية، حيث أرسل إلى زعماء العالم المعاصر له ﴿تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم.. ولايتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾[آل عمران، 64].

5 ـــ ومن الكلمات العميقة التي أبرزها خاتمي في خطابه فكرة «إن كلمة التاريخ تسبق كلمة الفلسفة.. إن التاريخ في حد ذاته إنعكاسٌ لنور الوجود» إن التاريخ يسبق الفلاسفة والفلاسفة عليهم أن يكتشفوا التاريخ، فالتاريخ المعاصر نسخ فعل القوة في الواقع البشري بحيث أن

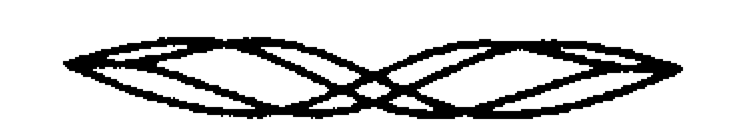
مَن سقط سقط من غير استخدامٍ للعنف، ومن نجح نجح من غير عنف، لم يعد حل المكشلات بحاجة إلى قرابين بشرية، إن المشكلات تُحل بدون قرابين. وعلى الفلسفة والفلاسفة أن يتفهّموا، كيف سبق التاريخ الفلسفة؟ وخاتمي أبرز هذا وفهم من التاريخ الفلسفة التي تليق بالإنسان، وهذا هو معنى الإعتبار وأن لايُلدغ مؤمنٌ من جحر واحد مرتين وأن لايكرر الخطأ.

6 ـ إقامة المجتمع المدني والتخلّي عن المجتمع العسكري، لقد تطرّق خاتمي إلى هذه المشكلة بوعي نافذ وعميق، حيث قال: «اسمحوا لي أن أتحدث بلغة إنسانٍ جاء من الشرق حيث موطن الحضارات ومهد الرسالات الإلهية؛ إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام. جئتكم من إيران ممثلاً لشعب تمكّن بالإعتماد على ثروته الثقافية والإنسانية من مواجهة الطغيان والخنوع، شعبٌ كان الرائد في الشرق في إقامة المجتمع المدني والحكومات الدستورية في مسيرة تاريخه المعاصر رغم العقبات، شعبٌ كان في الجبهة الأمامية للكفاح من أجل الاستقلال، شعب يحمل مشعل ثورته الشعبية التي إنتصر فيها ليس بفعل السلاح أو الإنقلاب بل بواسطة الإطاحة بنظام الإنقلاب بقوة الكلمة والإرشاد والتنوير.. إن الشعب الإيراني يعتمد على ماضيه.. وميراثه الديني.. وبالإستفادة من الإنجازات الإيجابية للحضارات المعاصرة.. لقد كانت ثورة الشعب الإيراني الإسلامية ثورة العقل ضد القمع والإجبار.. فالثورة التي تلجأ إلى المنطق في مرحلة الدمار هي الأفضل في اللجوء إلى الحوار والتعقّل في مرحلة البناء، وعليه فإنها تدعو إلى الحوار بين الحضارات والثقافات بدل الصدام بينها، وأعلن هنا أن الإنسانية برغم الصعوبات تتوجه نحو التحرر، وهذه سنّة إلهية ومسيرة للتاريخ لاتقبل التغيير».

إنني أعتبر هذا البيان وهذا الخطاب إعلاناً جديداً لحقوق إنسانٍ جديد،

ولكن بلغة الواجبات فإن الإنسان الذي يؤدي واجباته تنزل عليه الحقوق، إن لم تكن في الأرض فستنزل من السماء، إنها كلماتٌ بليغة لها مصداقية في وقائع التجربة الإيرانية، وإنها تأصيل للفكر السياسي النبوي الذي بدأ يتحقق برسوخٍ في الواقع البشري، موافقاً للإعلان الرباني، من أن هذا النور لن يتمكنَ أحد من إطفائه وإن الله متمٌّ نوره ويأبى الله إلا أن يتم نوره، ونحن نتوقع لهذه التجربة الإيرانية الاستمرار لأن انطلاقها من أسس مبنية على تقوى الله، وتقوى الله معرفة بسنّة التاريخ وخشية من الوقوع في معارضتها، وإنما يخشى الله من عباده العلماء، الذين يفهمون معنى تقوى الله والخشية من معارضة كلماته ونرجو لهم الدوام والإستمرار إلى الأفضل دائماً، لأنهم مقتدرون على فهم سنن الله ومعطيات التاريخ وتأويل الأحداث.

هكذا توضح وتعلن الأسس الفكرية للسياسة الإسلامية، وقانون الله في التاريخ من أن البقاء للأنفع للناس، فهذا هو الحق المبين، ﴿كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾[الرعد، 17].



الديمقراطية في إيران.. انتصار خاتمي

د. فريبا عادل خواه *

فاجأ انتخاب السيد محمد خاتمي لمنصب رئاسة الجمهورية في إيران ـ بتاريخ 1997/5/23م ـ معظم المراقبين وحتى الكثير من أنصاره، وذلك على الرغم من حيوية حملته الانتخابية ومن نتائج استطلاعات الرأي العام ـ قبل الانتخابات ـ التي كانت تظهره متفوقاً على منافسيه.

والواقع أن افتراض الحاجة إلى دورة ثانية للانتخابات كان يبدو معقولاً جداً فقد كان من السابق لأوانه معرفة النتيجة، كما كان من غير المؤكد خروج مرشّح حزب روحانيّت مبارز ـ أي رئيس مجلس الشورى الشيخ علي أكبر ناطق نوري ـ خاسراً من هذه المعركة الانتخابية خاصة بعدما أشيع من أنه يحظى بتأييد مرشد الثورة الإسلامية السيد خامنئي. ولكن ما لم يكن في الحسبان قد حصل بالفعل، فمنذ الساعات الأولى لفرز الأصوات ظهر واضحاً تقدم السيد محمد خاتمي على منافسيه، ممّا دعا خصمه في الانتخاب ـ الشيخ ناطق نوري ـ إلى الاعتراف بفوزه وتقديم التهنئة له بكل

(*) باحثة في مركز الدراسات والبحوث الدولية (C.E.R.I) والمؤسسة الوطنية للعلوم السياسية (F.N.S.P)، باريس. تُرجم من مؤلفاتها إلى العربية: الثورة تحت الحجاب، النساء الإسلاميات في إيران، دار العالم الثالث، 1995.

أدب ولباقة، فالنتائج النهائية لم يكن فيها أي لبس أو غموض، فقد حصل السيد خاتمي على 69٪ من الأصوات الناخبة بينما حصل علي أكبر ناطق نوري على 25٪ وسيد رضا زواري على 2,6٪ ومحمد ري شهري على 2,5٪ فقط. ولكن النتائج التفصيلية كانت أكثر وضوحاً، فقد فاز السيد خاتمي بـ77٪ من الأصوات الناخبة في طهران، وبـ70٪ في مشهد، وبـ74٪ في مدينة ساراخ وذلك على الرغم من دعم المسؤولين في محافظة خراسان للشيخ ناطق نوري. وفي النهاية لم يحصل رئيس مجلس الشورى على الأكثرية (54٪) إلا في معقله محافظة مازندران التي ولد فيها.

هناك عدّة أسباب وعوامل يمكن لها أن توضح لنا حدوث هذا الزلزال السياسي في الجمهورية الإسلامية:

لقد تم تنفيذ حملة السيد خاتمي الانتخابية بدقة تامة وذلك عن طريق الإستفادة من خبرات جماعة كوادر البناء والجماعات النشطة في تحالف اليسار. فهذان التيّاران ــ اللذان يملكان خبرة إعلامية واسعة ــ كانا السبب الرئيس في ترشيح السيد خاتمي وفوزه الكاسح. لأن هذين التيارين يحظيان بتأييد بعض أشهر الصحف اليومية في ايران مثل: سلام، وهمشهري (المواطن)، وأخبار، وإيران، وإطلاعات بحيث تبدو صحيفة (رسالة) ــ الناطقة باسم اليمين المحافظ ــ إلى جانب هذه الصحف المذكورة شاحبة الوجه تماماً.

ومن الجدير ذكره أن صحيفة همشهري كانت تغطّي، أثناء الحملة الانتخابية، جميع أحداث الانتخابات وتصدر بدون أي تأخير ويتم تعليقها في الأماكن العامة حتى يتمكن كل مواطن من متابعة الأحداث في حينها، بينما كانت صحيفة رسالت غالباً ما تصدر متأخرة عن موعدها المقرر.

إن ترشيح السيد خاتمي لنفسه، وحيوية حملته الانتخابية غيّرا بسرعة كبيرة معالم وضع كان يُعتقد أنه يسير لصالح علي أكبر ناطق نوري. فمنذ أن أُلغي بشكل قاطع ترشيح هاشمي رفسنجاني للمرة الثالثة (وذلك بحكم

القانون الصادر في خريف 1996م)، وعدم قبول مير حسين موسوي، رئيس الوزراء السابق، لترشيح نفسه، وإعلان جمعية المدرسين في حوزات قم عن تأييدها لرئيس مجلس الشورى، أخذ مرشّح كوادر البناء واليسار (أي السيد خاتمي) يوسّع شيئاً فشيئاً من ارتباطاته ويجذب لجانبه الكثير من المؤيدين. فقد أعلن بعض أعضاء جمعية المدرسين في الحوزات العلمية في قم عن أن ترشيحهم لعلي أكبر ناطق نوري قد تمّ بشيء من التسرّع، كما كذّب مرشد الثورة، قبل أيّام من الانتخابات، الإشاعة التي تم ترويجها حول تفضيله لأحد المرشّحين الأربعة.

أمّا بما يتعلّق بجماعة حزب المؤتلفة وروحانيت مبارز فقد أعلنوا عن دعمهم لرئيس مجلس الشورى إلّا أنّ هاشمي رفسنجاني ذا الشهرة الشعبية الواسعة أعلن عن تمنّيه الفوز لمحمد خاتمي. ضمن هذه الشروط أخذ ناطق نوري يفقد الكثير من فرص نجاحه وخاصة أن النتيجة التي حصل عليها في الانتخابات التشريعية عام 1996م كانت مؤشراً قوياً على فشله الجديد. فعلى الرغم من كثرة النوّاب المحافظين الذين فازوا في الانتخابات التشريعية الأخيرة، إلا أن اليمين المحافظ لم يستطع إحراز النصر الذي كان يتوقعه ويتمنّاه، ولذا كان عليه، من أجل الحصول على الأكثرية، التحالف مع خمسين من النوّاب اليساريين، وسبعين من كوادر البناء، وثلاثين من المستقلين، ففي محافظة خراسان وحدها تم انتخاب عشرة مرشحين يساريين من بين 25 منتخب برلماني.

من جهة أخرى تبيّن لنا أن ترشيح خاتمي نفسه قد بلور على الصعيد السياسي بعض التحولات العميقة في المجتمع الإيراني. ولانقصد بذلك تصنيف السيد خاتمي في خطٍ معارض (للنظام الحاكم)، كلا، بل إن قوة خاتمي نبعت من صفاته القوية كرجل إداري، وكونه مقرباً من هاشمي رفسنجاني، وأيضاً كونه حجة الإسلام بالإضافة إلى مقامه الجامعي وتعاونه السابق مع المناضل الثائر المرحوم آية الله بهشتي. هذا مع تحدثه بعدة لغات

أجنبية ساعدته في الإطلاع على التجربة الغربية. إن مجرد إظهار خاتمي كرجل وفاقٍ لا قطيعة لايخلّ بالآمال المعلّقة عليه. فلقد كانت مشاركة الشعب في هذه الانتخابات الرئاسية الأخيرة عظيمة إذ بلغت (نسبة المشاركة) 88٪ في مقابل 50٪ عام 1993.

لقد أظهرت النتائج أن محمد خاتمي كان ناطقاً رسمياً باسم بعض التيّارات في المجتمع الإيراني حيث حظي بدعم واسع النطاق من قبل الشباب والنساء. كما أن النتائج الساحقة التي حصل عليها في طهران وهزيمة ناطق نوري فيها بيّنت أن السوق التجارية (البازار) ليست حكراً على اليمين المحافظ، هذا بالإضافة إلى تعرض حزب المؤتلفين عام 1996م إلى هزيمة ساحقة حيث تم هزيمة عدد من زعمائهم مثل علي نقي خاموشي، رئيس الغرفة التجارية، وحبيب الله اصغر أولادي مسؤول منظمة الإقتصاد الإسلامي، وذلك لأن البازار قد تحوّل بشكل كبير من وجهة نظر اجتماعية، فهو قد خرج ولو بشكل جزئي من تحت سيطرة الإتحاد النقابي التقليدي. والشيء نفسه يمكن أن يُقال بالنسبة إلى رجال الدين الذين كانوا يُصنّفون إلى جانب اليمين وناطق نوري، فقد اتخذوا مواقف مختلفة.

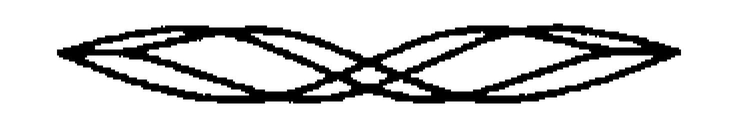
فبالإضافة إلى إعلان كل من آية الله منتظري وأردبيلي وصانعي عن دعمهم للسيد خاتمي فإن مدينة قم أعطت هذا الأخير 59,4٪ من أصوات ناخبيها.

وأخيراً فإن معرفة السيد خاتمي بخصائص مختلف المناطق في إيران ساعده على كسب هذه المناطق بحماسة فائقة حيث أن معظم الأتراك والعرب والأكراد واللور قد أدلوا بأصواتهم لصالحه.

كما إن النتائج الهزيلة التي حصل عليها كل من محمد ري شهري (2,5٪)، الناطق الرسمي باسم تلك الفئة التي ما زالت تحن إلى الأيام الأولى للثورة؛ والسيد رضا زواري (2,6٪) المرشح الوحيد من غير رجال الدين ممثلاً لليمين المحافظ والتي كانت مهمته جذب قسم من ناخبي محمد خاتمي،

هذه الأرقام المتواضعة تكشف لنا عن الوزن المتواضع الحقيقي للبسيج، ولجماعات أنصار حزب الله، وللحرس الثوري ونفوذهم في المجتمع الإيراني. كما أن انقسامات هذه الجماعات السياسية لاتقل عن انقسام المجتمع الإيراني نفسه وذلك على الرغم من عدم إخفاء كل من محسن رضائي ـ القائد السابق للحرس الثوري ـ وعلي فلّاحي وزير المخابرات العامة لتضامنهما مع اليمين المحافظ.

والحال أن هذه التركيبة السياسية الجديدة التي أصبحت واضحة منذ الانتخابات التشريعية عام 1996م والفرعية في كانون الثاني 1997م وكذلك الانتخابات الرئيسية الأخيرة، لايمكن فهمها بشكل جيّد إلا إذا أخذنا بنظر الإعتبار تكوّن فضاء عام خلال السنوات العشر الأخيرة والذي ساهم رجال الدين (الفضاء الديني) بقوة في إيجاده.



خطاب الحرية.. خاتمي وسؤال التجديد

■ د. رضوان جودت زيادة *

إذا كان الفكر في أحد أسئلته إجابةٌ عن الحرية، فإن إنشاء خطاب يتخذ من الحرية موضوعاً له ومن الدين مرجعيةً معرفية يتطلب أداءً خاصاً وعالياً، ليس في القدرة على فضّ إشكالية الدين والحرية فحسب، وإنما في جعل الدين نفسه حرية.

وإذا كان مفهوم الحرية بـإشكاله الحديث والمعاصر ظلَّ غائباً أو مغيّباً خلال التراث العربي الإسلامي فإن جهوداً كبيرة يجب أن تُبذل ليس في تأصيل المفهوم معرفياً فحسب وإنما في موضعَته ضمن سياقِه الخاص، وضمن ظرفية الخطاب الإعلامي المتزايد حول الحرية كضرورةٍ وجوديةٍ مرتبطةٍ بكينونة الإنسان نفسه وبحاجاته.

إن الفكر الإسلامي المعاصر تُطرح عليه اليوم أسئلةٌ كبرى، ولايختلف أحدٌ في أن أولوية هذه الأسئلة هي قدرته على تجديد خطابه وتغييره بغية وصوله إلى خطاب التجديد.

(*) كاتب وباحث سوري، له العديد من البحوث والدراسات المنشورة، من مؤلفاته: حقوق الإنسان العربي (بالاشتراك)، عن مركز دراسات الوحدة العربية، 1999؛ مسيرة حقوق الإنسان في العالم العربي، عن المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.

فسؤال التجديد اليوم يطالعنا في أكثر من موقع، ويلحّ في طلبه باحثون ومفكرون ينتمون إلى أجيالٍ عدّة، مما يعني تحوله إلى سؤال مركزي تنطلق منه الرؤية إلى الآخر والمختلف والعالم، وتتشكل حوله وتتفرّع منه أسئلةٌ أخرى هي بمثابة الفرع إلى الأصل، إذ لايمكن لنا تحصّل إجابةٍ ناجزة عن المرأة والدولة والديمقراطية دون النظر إلى هذه المفاهيم في ضوء ضرورة تجديد الخطاب، وإذا كانت فترة الثمانينات قد شهدت حضوراً متزايداً لمصطلح التجديد، وظهرت دراساتٌ متباينة العمق والمضمون عن قضايا التجديد وأصوله، فإنها وللأسف لم تزل تتحدّث عن مشروعية التجديد إجابةً عن سؤال الإمكانية، ولم تستطع إلى الآن أن تتجاوز ذلك لتتحدث عن التجديد كمشروعٍ فكري وكفضاءٍ معرفي يجب خلقه وتوسيع دائرة الكلام عنه.

وضمن سلسلة الكتب التي تحاول أن تجتاز خطوة المشروعية لتبحث في التجديد نفسه ولتنشئ خطاباً حوله يأتي كتاب الدكتور خاتمي (مطالعات في الدين والإسلام والعصر) الذي ينطلق بداية من طرح التساؤل الأهم: أين موقعنا نحن في عالم اليوم؟

إن هذا السؤال يتضمّن شقين، الأول: في الواقع الراهن الذي يعيشه المسلمون، والثاني: في الآخر (الغرب) الذي يحتكر السيطرة بأفرعها المختلفة.

إن طرحه لايُشكّل مصادرةً أولية على القدرة الأدائية ليدخل بنا في متاهة اليأس والعجز، بل إنه قراءةٌ في الواقع الراهن بما تتطلّبه هذه القراءة من إحاطةٍ كاملةٍ بالمتغيرات الدولية الراهنة وبالتبدلات الجذرية التي يسير عليها نظام هذا العالم.

لذلك فإجابة السؤال تتضمن بدءاً الإقرار بأن (عالمنا المعاصر) أي عالم اليوم هو عالم الغرب الفكري والأخلاقي والفني، والغرب هنا ليس مقتصراً على الموقع الجغرافي وحده، ذلك أن من هم خارج المساحة الجغرافية وخارج إطار الحضارة الغربية حتى هؤلاء يقعون وبشدة تحت تأثير هذه الحضارة،

لكن، هل يدعونا ذلك للاستقالة عن التفكير والعمل، إن ذلك يخلق ما سمّاه الجابري (العقل المستقيل)، لذلك يجب على الإنسان المسلم الذي يعيش في عالم اليوم أن يتساءل دائماً «بصفته مسلماً يريد أن يعيش عصره متطلعاً إلى المستقبل، ويرغب في دورٍ لنفسه مشرّفٍ في بناء هذا المستقبل وفي سبيل تقدّمه».

ولكن الإنسان المسلم اليوم يعيش في أزمةٍ مركّبة تكمن في أن الثقافة التي ينطلق في التفكير ضمنها لاتنسجم إلى حدٍ ما مع حياته العملية التي يعيشها، فهو يفكر من ضمن حقل ثقافته الإسلامية لكنه يعمل من ضمن حقل الثقافة الغربية، ولنقل أن الإنسان المسلم اليوم يعيش مرحلة الصراع في التوفيق بين نظامين معرفيين متغايرين لكل منهما أسسه التي يرتكز عليها ومنطلقاته التي ينبي عليها تصوره ورؤيته للعالم، ولكن كيف يتم حل هذه الإشكالية؟

إن خاتمي يؤكد أن الدين أصلٌ في الإنسان وأن الإنسان بحكم موقعه الحالي «ستظل الحيرة أمراً ملازماً له، وبوجود الحيرة نفسها تتأكد أهمية موقع الدين في حياته، فالدين صلةٌ تصل الإنسان الباحث الواعي ولكن المحدود والعاجز باللامتناهي، بمركز الوجود، خالق العالم».

فجوهر الدين إذاً أمر مقدسٌ متعال، إذ لو جرّد الدين من القداسة والسمو لخرج عن كونه ديناً، ولكن الإنسان في هذا العالم موجودٌ تاريخي وأسيرٌ للزمان والمكان وقابلٌ للتحول والتغيّر، فهو مرتبطٌ بحاجاتٍ روحيةٍ وفيزيولوجيةٍ تتطلّع منه تحقيقاً وإشباعاً، وهنا يأتي الدين أيضاً من حيث كونه تجربةً وليس فكراً، تجربةٌ عناصرها بناء الذات والتحكّم بهوى النفس، والتسليم بمركز الوجود، ليشكل إجابةً عن حاجةٍ من حاجات هذا الإنسان، وبذلك يصبح الدين أو تصورنا له موضوعاً بشرياً دائماً وحينئذٍ يخفف الإنسان من غلوائه ويتواضع ويفتح أحضانه دائماً لكل إبداع، وللإستفادة من تجارب الآخرين الفكرية والمدنية، ولكن كيف تتم هذه العلاقة مع الآخر، ووفق أي طريق؟

إن خاتمي يفترض اختلافاً بين العالم القديم والعالم الجديد ينبع من بطء حركة التغير في الأول وجموح سرعتها في الثاني، فالحداثة اليوم لاتطلق على كل تحوّل أو ظاهرة جديدة تبرز في المجتمع، وإنما يُراد بها التحوّلات التي جرت في الغرب في العصر الأخير من تاريخ الإنسان، وبالتالي يمكن القول بأن الحداثة هي روح الحضارة الجديدة والثقافة المنسجمة معها.

وإذا كانت الحداثة اليوم هي أشبه بنمط حضاري يُراد له أن يُعمم، فإن الحضارات الأخرى لن تتمكن من التقوقع داخل نفسها والانحباس ضمن ثقافتها وإنما يُفترض بها أن تقوم بحوارٍ مع الآخر انطلاقاً من موقعها، وذلك بعد أن تجدد خطابها وترتقي به، إذ أن ثقافتنا اليوم تعيش في التقليد وتجسده، فالتقليد شأن إنساني له علاقة بفهم الإنسان الفكري والعاطفي، لقد خلق هذا التقليد أزمةً في مجتمعاتنا روحياً واجتماعياً وسياسياً فنحن نفكر من ضمنه (أي ثقافة التقليد)، لكن الحياة تسير وفق النمط الغربي وهذا ما جعل التضاد أزمة كبرى يعيشها الإنسان في مجتمعاتنا وما لم يرتفع هذا التضاد فلن نخرج من أزمتنا تلك.

والخروج من أزمة التقليد هذه لايكون أبداً بإيصاد الأبواب في وجه أمواج الحضارة الغربية وثقافتها المندفعة حسب ما يرى التيار المتشبث بالتراث الذي يطلق عليه خاتمي (سدنة التراث) الذين اضطروا إلى التراجع أولاً بأول لقبول الحضارة الغربية مما أوقعهم في ورطةٍ مضاعفة.

ومقابل هذا التيار يوجد تيارٌ آخر اعتبر أن حل الأزمة يكمن في قبول الحضارة الغربية بجميع أبعادها ومتطلباتها ومستلزماتها، بما في ذلك (ثقافة الحداثة)، فالحداثة بنظرهم أبرز مراحل تكامل حياة البشرية وتاريخها، وبقبولها تتحقق السعادة ويتحقق التقدم والتحرر.

إلا أنّ هذ التيار عجزَ عن أداء دور يُذكر أمام الواقع الماثل في المجتمع، وفشلوا في العثور على لغةٍ مشتركةٍ للأحاسيس والمشاعر فمكثوا في عزلةٍ موجعة.

أمام هذا الإخفاق برز تيارٌ آخر أخذ على نفسه الإصلاح، القائم على التعامل بشكلٍ إيجابي مع معطيات التمدّن الغربي ولكن على قاعدة التمسّك بالهوية والذات.

غير أن هذا التيار أيضاً ابتليَ بالتيه والاضطراب، وافتقر إلى وحدة الرأي بشأن (الذات) التي ينبغي العودة إليها، فضلاً عن تحديد أبعاد الحياة الغربية التي لابد من اقتباسها وهضمها، غير أن خاتمي ينتصر لهذا التيار معتبراً أن أصحابه كانوا دائماً طليعةً واعية وقادةً أدركوا مكامن الألم، لذلك فإن الآمال بالتجديد معقودةٌ على هذا التيار الذي يعي تمام الوعي أن التعامل مع الغرب يجب أن يكون على قاعدة وعيه أولاً والتعرّف إليه بصورة سليمة وصحية، ثم التعامل مع التراث كمعينٍ للهوية التاريخية والاجتماعية للأمة، والقضاء عليه (أي التراث) يعني إلغاء هوية الأمة عملياً، وإذا قُدّر للأمة أن تتغير فإنه ينبغي لها في البدء أن تستشعر وجودها وشخصيتها من خلال ارتكازها إلى هويتها التاريخية كي تتمكّن من الإنطلاق منها نحو المستقبل الذي علينا أن نقرأ تحولاته ونستشرف آفاقه.

وإذا كان خطاب التجديد ينطلق من قراءة الواقع وسبره وتحليل خرائطه وتغيراته فإن ذلك يستدعي معرفةً بآليات الخطاب ونظمه كي يتم خلق قنوات اتصال شرعية يتم عن طريقها التبادل والتثاقف والتحاور بين مختلف طبقات المجتمع وتلويناته، وهذا مايجعل الديمقراطية أفضل نموذج سياسي يشكل تحدياً على خطاب التجديد أن يستوعبه، وأن يتمكن من إبداء رأي بعيد عن التشنج والخطابية، لذلك نجد خاتمي يعتبر أن الدين قد رسم القواعد الكلية والضوابط العامة للنظام السياسي. إلا أن تحديد مايناسب هذه الأمور وما لايناسبها موكولٌ إلى الناس، كما وأن قيام الحكومة واستمرارها يتبعان إرادة الناس ورغبتهم، لذلك فلايمكن لأية دولة إسلامية أن تقوم وأن تستمر بمعزل عن الناس وإرادتهم، فللشعب الدور الأساس والحاسم في هذا المجال، وتأتي الديمقراطية لتعبّر عن ذلك فهي حكومةٌ من الشعب وفي خدمته

ومسؤولة أمام الناس وتجاههم، وهذا يستلزم حرية التفكير والاعتقاد وحرية التعبير وحرية الاجتماع وغير ذلك من النشاطات.

إن رؤية خاتمي للديمقراطية تتأسس على أن النظرة للحكم، هل هي مفوضةٌ للناس أم هي أمرٌ ما ورائي تم فرضه؟ وهنا تكمن إشكالية العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية والليبرالية، هل هي علاقة تلازمية وترابطية، أم أنه بإمكاننا الفصل بينها على اعتبار أن العلمانية هي رؤية ومرجعية غربية، في حين أن الديمقراطية أداة يتم توظيفها بحسب النظام الذي تطبق وفقه. إن أمر الحكومة بحسب خاتمي يعود إلى ما يقرره الإنسان ويشخصه، وعلى هذا النوع من فهم الدين وبناءً على هذه الرؤية لاينسجم الدين مع الديمقراطية فحسب، بل وينسجم مع العلمانية والليبرالية، فالشيء الثابت والمقدس هو جوهر الدين أما فهمنا للدين فأمرٌ بشريٌ ونسبيٌ في الغالب وقابلٌ للتغيير، وهذا مايمكّن الدين من الانسجام مع الديمقراطية على اعتبارأنها خيار الشعب ومطلبه، أما الذين يرفضون الديمقراطية سبيلا فإنهم يدعون إلى الديكتاتورية والقهر وهو ما ابتليت به المجتمعات الإنسانية على مدى قرونٍ طويلة.

ولكن القبول بالديمقراطية لايعني أبداً إغلاق التفكير فيها، وإنما هو تحريضٌ على كشف تعيناتها وطرائق تطبيقها بغية الوصول إلى الصيغة المثلى في التطبيق، فالديمقراطية في الغرب تنفي الأخلاق والمعنويات بواسطة إعلامها، لذلك فعلينا أن نعمل على بناء ديمقراطية ذات أخلاق تراعي حرية الفرد ولاتصادر عليه بحجة المجموع.

ومهما يكن فإن للديمقراطية عيوبها إذا ما نظرنا إليها بشكلٍ مجرد، ولكن حين نقارنها مع بدائلها، وحين نلاحظ المآسي التي ستأتي بها تلك البدائل فإننا لن نتردد في الأخذ بالديمقراطية، فهي الأقل ضرراً من النظم الأخرى على الأقل.

إن الديمقراطية هي المفتاح الرئيسي والوحيد للتنمية التي تنشدها جميع مجتمعات العالم الثالث، فهي التي تفتح المجال واسعاً أمام التحول والتغير في

المجتمع، إذ من الصعب أن يشهد المجتمع تنمية حقيقية دون أن يمر بتحولات وتغييرات عدة يشكل تراكمها نهضة الأمة.

ولكن هل الديمقراطية شرطٌ لازم وكافٍ لتحقيق التنمية؟ يجيب خاتمي بأن الديمقراطية شرط لازمٌ ولكنه غير كافٍ، إذ ينبغي على التنمية أن تحقق شروطاً ثلاث أولها المشاركة الواعية والإرادية للمجتمع في إيجاد التنمية وتحقيقها، ثم حضور الإنسان ومشاركته الواعية الحرة في ظاهرة التقدم والتغيير، بوجود فكرٍ مستقرٍ ثابت في المجتمع، ولن يتحقق وجود هذ الفكر بمعنى تحوله إلى تيار متجدد وحيّ في المجتمع بدون إطار الحرية.

إذ لايمكن أن ننتظر دخول أيّ تحوّلٍ إيجابي على أي مجتمع، إلا مع شيوع الحرية ورسوخها فيه وبذلك تكون الحرية هي المرتكز الرئيسي الذي يتطلب خطاب التجديد، وبدون تحقيقها أو النضال من أجلها بغية خلقها وجعلها واقعاًو إمكاناً، يظل كل حديث في التجديد والديمقراطية بدون حاملٍ يتكئ أو يستند إليه، وإذا كان الهدف الذي يصبو خطاب التجديد إلى تحقيقه يكمن في تجاوز الحضارة الغربية بعد عملية وعيها ومعرفة الأسس الفكرية والمرتكزات القائمة عليها، فإن هذا الهدف لن يتحقق بدون إطار الحرية الذي فيه وحده ينمو الفكر وعلى أرضيته يتحقق التغيير والتقدم.

إن الإيمان بالحرية يعني الإيمان بوجود الإنسان وأحقِّيَتِهِ في إدارة شؤونه وتسيير حياته بما يرتقي به وبأمته، وإن تخريب الفضاء الحياتي باسم الحرية، ومناهضة الحرية باسم الدفاع عن الدين ومصلحة البلد، هما وجهان لعملةٍ واحدة وعلامةٌ على المرض التاريخي لمجتمعنا الذي عاش قروناً مقهوراً تحت سلطة الإستبداد، وأفضى ذلك إلى أن نعيش مزاجاً لاينسجم مع الحرية. ينبغي لنا في دراسة مشاكلنا أن لانغلق أبصارنا على السلطة دائماً، بل يتحتم علينا، قبل ذلك، أن نتصالح مع الحرية، وبدهيٌ أن الطريق إلى الحرية وَعِرٌ ومملوءٌ بالمشاق والأخطار، ولكن مادامت الحرية هي المراد في نهاية الطريق فعلينا أن نسلكه، وإن لم يكن موجوداً علينا أن نشقّه ونصنعه.

تحولات جديدة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية

■ د. اندرياس ريك *

لقد دعا السيد محمد خاتمي إلى الحوار بين الحضارتين الإسلامية والغربية منذ اليوم الأول لانتخابه رئيساً للجمهورية الإسلامية الإيرانية قبل سنتين، وكان يعيد هذه الدعوة عدة مرات، وفي كثير من المناسبات فكانت دعوته هذه مرحّباً بها من كثير من المفكرين والسياسيين ورجال الدين في أوروبا وحتى أمريكا، خاصة لأنها قد صدرت من رئيس دولة تعتبر في طليعة الأصولية الإسلامية المتشددة منذ 20 عاماً، فكثيرٌ من الغربيين يشاركون الرئيس خاتمي في آرائه بالنسبة للحوار الجدي والمفتوح بين المسلمين والغرب وكونه ضرورة حتى لاحتى تتحقق توقعات *Samuel Huntington* وغيره من تصادم كبير بين الطرفين، إن أكثر الحاضرين في هذه الجلسة يرفضون أطروحات *Samuel Huntengton*، ولكن لايمكن الإنكار أن تصادمات متعددة بين مسلمين وأوربيين قد حدثت في الماضي، وأقل ماينبغي قوله لوصف العلاقات بين الحضارتين هو أن المنافسة مستمرة بينهما منذ بداية الفتوحات الإسلامية.

(*) حاصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، باحث في معهد الاستشراق في بيروت ومعهد الإستشراق الألماني في هامبورغ، شغل سابقاً منصب عضو بعثة الأمم المتحدة الخاصة بأفغانستان.

ولكن رغم كل الحروب ومحاولات الإذلال التي حصلت بين مسلمين ومسيحيين منذ 1400 سنة، فقد تبادلت فترات الصراع بفترات الإحترام والتأثر، وخاصة عندما وجد نوع من توازن القوى.

إن عصراً جديداً من هذا النوع قد يعود بعد أن انتهت مرحلة تحرير العالم الإسلامي من رواسب الاستعمار الغربي، غير أنه في الوقت الحاضر زادت جبهات الصراع، ولايمكننا استبعاد تصادمٍ أكبر مما حدث في حرب الخليج 1991، إذاً لنحاول إزالة أهم أسباب الاختلاف بيننا.

لاشك أن أشد الاختلافات بين العالم الإسلامي والغرب في الوقت الحاضر هو الاختلاف بين ما تسمى الحركات الأصولية «أو (الإسلاميون) بالمصطلح الذي تستعمله بعض هذه الحركات للتعريف عن نفسها» والحكومات والرأي العام في أكثر الدول الغربية. هكذا فكلا الجانبين يوجهان اتهامات عديدة ضد بعضهما البعض ويستعملان العنف والقوة بعضهما ضد البعض أيضاً، فالغرب حتى الآن لايبدو مستعداً لأن يعتبر صعود الحركات الأصولية في بعض الدول العربية، مسألة داخلية تخص هذه الدول فحسب، بل ينظر إليها كتحدٍ لنفوذه السياسي في المنطقة ولأمن اسرائيل لذلك يجب مقاومته. ويبدو أن المواقف المتشددة للأصوليين تجاه إسرائيل هو السبب الرئيس الذي يجعل الغرب يساند بعض الحكومات الموجودة في العالم الإسلامي ضد التيار الأصولي، غير أن هناك أسباباً أخرى لتبني مثل هذه الاستراتيجية، ومنها الخوف من أن الأصوليين إذا وصلوا إلى الحكم في الدول الإسلامية الكبرى قد يقيمون هناك أنظمة سياسية واجتماعية مستبدة تدفع أفواجاً من الأهالي إلى الهجرة إلى أوروبا كلاجئين سياسيين، كذلك هناك خوفٌ لدى الغربيين من أن الضغط النفسي على الأقليات المسيحية المتبقية في الشرق الأوسط لمغادرة أوطانها قد يزيد عندما يقوم هناك حكم الأصوليين الإسلاميين.

إذن مسألة النظام الإسلامي التي تطرحها الحركات الإسلامية السياسية

المعاصرة تحت شعارات مختلفة لاتخص المسلمين فقط بل الدول الغربية أيضاً إلى حد ما.

أريد أن اذكر هذا فقط تذكيراً، وليس كمبرر أو كحجة لأنواع التدخلات في الشؤون الداخلية للعالم الإسلامي التي تستمر حتى اليوم من جانب الغرب. ومن المعروف أن عناية الدول الغربية بالديمقراطية وحقوق الإنسان عادةً لاتظهر إلا إذا تصرفت حكومة معينة تصرفاً منافياً للمصالح السياسية أو الاقتصادية للغرب.

من ناحية أخرى تبين أن محاربة الهيمنة أو النفوذ الغربي السياسي والثقافي في المجتمعات الإسلامية هي من أهم أهداف كل الحركات الأصولية المعاصرة.

أو بتعبير آخر بعد القومية أصبحت الأصولية النظرية المرجحة عند المسلمين لإعادة استقلالهم التام عن الغرب. أنا لا أذكر أن أكثر قادة الحركات الإسلامية قد يكونوا مخلصين في أهدافهم مثل إحياء الدين وإصلاح الأخلاق العامة وإقامة مجتمع إسلامي عادل.

ولكن في نفس الوقت أظن أن أهم وسيلة عندهم لتحريك الجماهير هي الشعارات ضد الغرب والخطورة التي يشكلها نفوذ الغرب في مجتمعهم لدين الإسلام.

أظن أيضاً أن إنتصار الثورة الإسلامية في إيران - وهي أول حركة جماهيرية إسلامية نجحت في هذا القرن - سببه الرئيسي كان نفور وانزعاج الشعب الإيراني من شدة (التأمرك) (*AMERICANISATION*) في وطنهم الذي حدث في ظل نظام الشاه.

آية الله الخميني كان قائداً مثالياً بشجاعته وتدينه وجديته، ولكن سر نجاحه كقائدٍ للثورة ربما كان في مواقفه الصارمة ضد كل ظواهر التبعية لما يسمى بالاستكبار الأمريكي إن كان سياسياً أو عسكرياً أو اقتصادياً أو ثقافياً،

ففي آخر مرحلة من مراحل الثورة تبنى كل معارضي الشاه شعارات الخميني وأعلنوا الولاء له لأنه كان الشخص الوحيد الذي استطاع تحريك جماهير الشعب.

وقد استعمل تحريك عواطف الشعب ضد النفوذ الأمريكي المكروه مرة أخرى فيما يسمى (الإنقلاب الثاني) وهو احتلال السفارة الأمريكية وأخذ 50 شخصاً رهائن لمدةٍ طويلة، فهدف العملية كان محاربة المنافسين لنظام الحكم الجديد في الداخل قبل كل شيءٍ آخر، لأن أمريكا في هذه المرحلة كانت قد استسلمت للأمر الواقع في إيران، غير أنه في مرحلة ثالثة شجعت الولايات المتحدة وبعض حلفائها العراق للهجوم على إيران، ومن الطبيعي أن ذلك زاد نفور الإيرانيين منهم، فمئات الآلاف من الإيرانيين تطوعوا للدفاع عن وطنهم وعن النظام الجديد معاً.

هذا النظام الذي أقيم بعد انتصار الثورة كان نتيجةً لميزان القوى في إيران في المرحلة الإنتقالية التي دامت سنتين تقريباً. وكتب (أصل ولاية الفقيه) في الدستور الجديد الذي كرّس السلطة السياسية لعلماء الشيعة في إيران ولآية الله الخميني شخصياً طيلة حياته ولكن في نفس الوقت تبنى الدستور أصل الانتخابات البرلمانية وكثير من المواد التي اتخذت من دساتير أوربية معاصرة وتسمية النظام الجديد بالجمهورية دلالة بذاتها على استمرار النفوذ لنماذج سياسية غربية في إيران.

نظام الجمهورية الإسلامية إذن جمع بين أصول إسلامية محضة وأصول ديمقراطية، غير أن العنصر الديمقراطي كان ضعيفاً في المرحلة الأولى التي دامت 10 سنوات وقد أجريت ثلاثة انتخابات برلمانية في هذه الفترة ولكن حلقة المرشحين المسموح لهم للمشاركة فيها صغرت في كل مرة، في الانتخابات لرئاسة الجمهورية أيضاً لم يكن سباق حقيقي بين المرشحين في كل الفترة من 1981 إلى 1993 وفي المقابل كانت صلاحيات القائد أو الولي الفقيه شبه مطلقة في نص الدستور وفي الواقع. فتعيين آية الله الخميني قائداً

كان نوعاً من البيعة ومسؤوليته كانت أمام الله والشريعة الإسلامية فقط وليس أمام الشعب، وقد انتخبت هيئة خاصة لها الحق بإزاحة الولي الفقيه عن منصبه في حال عجز عن القيام بواجباته، وهي نفس الهيئة التي عينت آية الله خامنئي قائداً بعد وفاة الإمام الخميني غير أن حق الترشيح لهذه الهيئة بقي محصوراً بين كبار علماء الدين. وبينما نجد أن أهم أصول الديمقراطية فصل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية بعضها عن بعض، تركزت في الجمهورية الإسلامية كل هذه السلطات في يد الولي الفقيه لأنه هو الذي يعين أو يعزل رؤساء جميع مؤسسات الدولة، ومنها رؤساء القضاء وعلماء مجلس حراس الدستور الذي يشرف على كل التشريعات ورؤساء المؤسسات المسماة ثورية وذات الصلاحيات الواسعة.

ولكن الجدير بالذكر هو كيف تمكن نظام الجمهورية الإسلامية من تقوية محتواه الديمقراطي بمرور الزمن، فبعد وفاة آية الله الخميني جاءت مرحلة الحكم الثنائي المشترك بين الولي الفقيه الجديد آية الله الخامنئي ورئيس الدولة والحكومة المنتخب حجة الإسلام رفسنجاني، وقد استطاعا التعامل مع بعضهما بطريقة حسنة طوال 8 سنوات رغم بعض الاختلافات في أهدافهما السياسية، وتمّ في هذه الفترة انفتاح إيران على الغرب إلى حدٍّ ما بعدما نجحت إيران في مواجهة عدوان العراق عليها اتكالاً على قوتها الذاتية فحسب، ورغم كل ما قدمته دول الغرب من مساعدة للعراق خلال الحرب. وبعدما كانت إيران قد دفعت ثمناً غالياً بالأرواح والأموال لصد العدوان وحفظ استقلالها، تركزت جهود إيران للتعمير الاقتصادي منذ بداية عهد رفسنجاني. ومن الجدير بالذكر أيضاً أن رفسنجاني لم يحاول تغيير الدستور حتى يبقى رئيساً أكثر من 8 سنوات، بل هو فتح المجال لمرشحين جديدين في سنة 1997.

وكان للانتخابات الرئاسية عام 97 أهمية خاصة في تطور النظام السياسي للجمهورية الإسلامية لأنه لأول مرة منذ انتصار الثورة منحت الشعب

الإيراني الخيار الحر بين اتجاهين مختلفين في السياسة الخارجية والداخلية. فالمرشح علي أكبر ناطق نوري كان رمز التصدي لما سمي في إيران (الغزو الثقافي) للغرب، بينما المرشح الدكتور محمد خاتمي شدّد على أهمية الانفتاح تجاه حضارة الغرب وضرورة تطبيق كل ماكتب في دستور الجمهورية الإسلامية عن الحرية السياسية والنظرية والإعلامية وسائر الحقوق الشخصية، وتبين أن الأكثرية الساحقة من الإيرانيين فضلوا الانفتاح على المجالات الداخلية والخارجية على صد باب الغزو الثقافي الغربي.

ولو أراد دعائم النظام الإيراني التهرب من تصويت الشعب في سنة 97 لكان ميسراً لهم منع ترشيح السيد خاتمي للانتخابات الرئاسية تحت أي حجة، ولكن بالعكس أعلن الولي الفقيه السيد خامنئي قبل الانتخابات بشهر أنه سوف يدعم أي رئيس يتمتع بثقة أكثرية الشعب وقد تمسك بوعده بعد الانتخابات رغم كل الاختلافات النظرية بينه وبين الرئيس الجديد.

هذه التحولات وما تبعها من انفتاح الجو السياسي والصحافي في إيران حتي الآن، مشجعٌ، جداً ليس لإيران فقط بل لكل العالم الإسلامي، لأنه دليلٌ على نظام يقوم على أسس ومباني دينية إسلامية وتمكن من أن يتطور وينفتح بمرور الزمن حسب تمنيات الشعب، وتم هذا بأسلوب هيّن سلمي على أسس لاتختلف كثيراً عن الديمقراطية كما نعرفها اليوم في الدول الغربية.

ومن أهم أسباب تغيير الرأي العام في إيران منذ ثورة سنة 1979 حتى الآن أن هذه الثورة قد حققت أكثر أهدافها، فلم تعد المبادئ الدينية والروحية في خطر الزوال، وقد تحررت إيران تحريراً كاملاً من كل تبعية للغرب واستعادت سيادتها الوطنية، بل أصبحت أهم قوة في منطقة الخليج الفارسي مرة أخرى على رغم كل محاولات أمريكا لتطويقها.

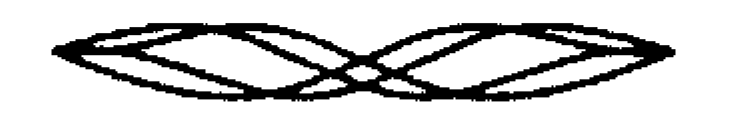
فللإيرانيين اليوم توقعات وتمنيات مختلفة تماماً عما كانت في أيام الثورة والحرب مع العراق، بعد 20 عاماً نشأ جيلٌ ليس له ذكريات عن ظلم الشاه أو

عن التضحيات خلال الثورة فهم لايعرفون إلا حكم رجال الدين ويجدونه ثقيلاً في كثيرٍ من المجالات. المشكلة للحكومة الإسلامية كما لأي حكومة دينية هي أن قليلاً من الناس، مثل الملائكة، بريئون من الأغراض الشخصية، ولكن علماء الدين إذا تولّوا الحكم فالناس يتوقعون منهم مثالية أخلاقية في تصرفاتهم، وللسبب نفسه كان بعض مراجع الشيعة الكبار في إيران غير مهتمين لنظرية ولاية الفقيه أو حتى مخالفين لها.

في نفس الوقت مازال في إيران قسم مهم من الشعب يتمسك بولاءٍ مطلق للنظام الإسلامي الموجود، وهم مستعدون لكثير من التضحيات إذا احتاجت الظروف لذلك.

فمن المتوقع أن يكون التغيير في إيران على مهل وأن يحافظ العلماء على دورهم السياسي لمدة طويلة. فكثيرٌ منهم أثبتوا أنهم يجيدون فن السياسة ومنهم القائد السيد علي الخامنئي الذي حال دون أي تصادم خطير بين الاتجاهات السياسية المتنافسة بمواقفه المتوازنة والدقيقة.

يبدو أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم نظامٌ إسلامي متطور وهو نظامٌ يستغني عن الإكراه والإجبار للحفاظ على مبادئه، وإذا ما نجحت هذه التجربة فإن إيران ستكون مرةً أخرى مثالاً للعالم الإسلامي كله بعد نجاح الثورة الإسلامية التي كانت واحدة من أهم الأحداث التاريخية في هذا القرن.



حقوق الشعب في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية

د. جورج جبور*

❖ اهمية البحث ومكانه وخطته

أولاً ـ مقدمـــة:

ينبغي أن تحظى الدساتير ودراساتها بأهمية كبرى، ولاسيما منها دساتير الدول التي يسود فيها الإسلام، فالإسلام دينٌ ودولة كما يرى معظم الفقهاء، وإذا كان الأمر كذلك فالقرآن الكريم هو الدستور الأوحد ـ أو على الأقل الأعلى ـ للدولة، إذن: ماذا يفعل الدستور الذي هو الوثيقة الأكثر علوية في الدولة، كما درج التعبير على ذلك مع معظم الفقهاء الدستوريين؟

المفاضلة بين النص الإسلامي ـ ولاسيما القرآن ـ وبين النص الدستوري هي المسألة الجوهرية التي تجابه (علم الدستورية الإسلامية المقارنة) ولن أتطرق الآن إلى تفريعات هذه المسألة الجوهرية. ثم إن حقوق الإنسان بدأت تأخذ منذ عام 1776 أو منذ عام 1789 طابعاً دستورياً.

(*) مستشار رئاسة الوزراء في الجمهورية العربية السورية سابقاً، وأستاذ قسم السياسة في معهد البحوث والدراسات العربية في القاهرة، له العديد من المؤلفات في الحقوق السياسية آخرها صدر عن الجمعية العراقية لحقوق الإنسان فرع سورية وهو بعنوان: حلف الفضول، أول جمعية للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم.

المواد الخاصة بحقوق الإنسان (أو حقوق الشعب أو إلى غير ما هنالك من تسميات الحقوق) تتصدر الدساتير منذ أواخر القرن الثامن عشر، وعمّ هذا التقليد منذئذٍ، فلايكاد يخلو غير دستور من فصلٍ مطوّل، له صدارة، مخصصٍ لتفصيل الحقوق.

ولأن الدستور هو أيضاً التجلي الأهم للديمقراطية كما درجت العادة، ورغماً عن وجود دساتير كثيرة غير ديمقراطية، فمعنى ذلك أن الدستور وثيقة أساس يرتبط من خلالها مفهومان متلازمان، هما مفهوم حقوق الإنسان ومفهوم الديمقراطية.

يتمتع إذاً البحث الراهن بمكان متميز في حلقة تعقد للنظر في (الأصولية الإسلامية والديمقراطية)، ولعلّي أستبق نتائج البحث فأقول: يظهر الدستور الإيراني تقاطباً بين أصولية نابعة من التقاليد الفقهية الإسلامية، وبين ديمقراطية هي في صميم الصناعة الدستورية. ولعل الدستور كله بعامة، وحقوق الشعب فيه بخاصة، محاولة للتوفيق بين الأصولية الإسلامية وبين الديمقراطية، إن شئنا أن نستعمل التعبيرين الذين أعطيا الحلقة اسمها، ولديّ على عنوان الحلقة تحفظٌ أكتفي بهذا التلميح إليه.

وخطة البحث التي أتّبعها تقليدية جداً، أعرّف موجزاً بالتاريخ الدستوري الإيراني، ثم ألقي نظرة عامة على الدستور الراهن الذي ينبغي أن نحتفل بالذكرى العشرين لصدوره، ثم استعرض المواد الخاصة بحقوق الشعب مضيفاً إلى النص بعض التعليقات الموجزة. ولابد بعد ذلك من ملاحظات ختامية. وأحب أن أقول هنا ومنذ البداية أنني اتبعت الدقة الحذرة في معالجة الموضوع لكي لايكون الابتعاد عن الدقة الحذرة عقبة في سبيل التعالي إلى كلمة السواء.

ثانياً: موجـز تاريخ الدستور الإيراني:

يصح اعتبار كتاب المدينة أول دستور في العالم نصّ على وحدة الأمة

رغم اختلاف الدين، وجعل كل من كان في حيّزٍ جغرافي معيّن مواطناً في الدولة، وجاء انتصار الإسلام ليقيم دولة المؤمنين والقرآن دستورها. واستمر الحال كذلك حتى العصور الحديثة حين بدأ عهد التنظيمات في عام 1839 وبلغ هذا العهد قمته بصدور أول دستور في الدولة العثمانية عام 1876. ومما يذكر أن تونس عرفت أول دستور لها قبل الدولة العثمانية بخمسة عشر عاماً إذ صدر دستورها في 1861/4/26 تحت اسم قانون الدولة التونسية متطوراً عن عهد الأمان عام 1857 والذي صدر أساساً لصالح الأجانب ولضمان حرية التجارة والعمل. ولابد لنا، حين الحديث عن عهد الأمان ثم عن قانون الدولة التونسية، من أن نشير إلى أنهما لم يتضمنا أيَّ نصٍ بشأن دين الدولة، ولم يميزا بين المواطنين على أساس الدين، بل كانا يعاملان رعايا المملكة معاملة واحدة على اختلاف الأديان. كذلك مما يذكر أن المملكة العربية السعودية التي درجت على القول بأن لاحاجة لها إلى أيِّ تنظيم، فالقرآن الكريم كاف لها، هذه المملكة وجدت مناسباً أن تصدر في عام 1992 مواداً تشبه نظاماً للحكم أي دستوراً. وبالطبع فهذه المواد مستمدة من القرآن الكريم.

أما في إيران، فقد تطورت فيها أوائل القرن العشرين حركة دستورية أدت إلى وضع أول دستور لها عام 1906، ونص هذا الدستور على أن الإسلام دين الدولة، وأن المذهب الجعفري هو المذهب الرسمي. وفي عام 1907 تم تعديل دستوري، وكانت ثمة محاولة لتعليق الدستور عام 1908 في عهد الشاه محمد علي إلا أن سقوط هذا الشاه أدى إلى عودة الدستور.

ثالثاً: دستور جمهورية إيران الإسلامية.. نظرة عامة:

اختار الشعب الإيراني يوم 1979/8/3 الموافق 1358/5/12 هجري شمسي مجلساً للخبراء بلغ عددهم نيفاً وسبعين شخصاً ليضع دستور الجمهورية الجديدة. وأنجز المجلس عمله في 1979/11/15 فقدم الدستور إلى

سماحة الإمام الخميني(قدس) قائد الثورة الإسلامية فأمضاه. ثم بعد نحو من عشر سنوات أصدرالإمام الخميني(قدس) أمراً في 1989/4/24 كلّف به لجنة من الخبراء بإعادة النظر في الدستور. فانجزت اللجنة عملها في 1989/7/8. طرح مشروع الدستور المعدل على الاستفتاء فنال رضى الشعب في 7/28/1989 وأمضاه سماحة آيه الله الخامنئي.

والدستور الحالي المعدل يقع في مقدمة و14 فصلاً و177 مادة، وكان قبل التعديل 12 فصلاً و175 مادة، وفيما يلي ترتيب فصول الدستور:

الفصل الأول: الأصول العامة [1 ـ 14].

الفصل الثاني: اللغة والكتابة والتاريخ والعلم الرسمي للبلاد [15 ـ 18].

الفصل الثالث:حقوق الشعب [19 ـ 42].

الفصل الرابع: الاقتصاد والشؤون المالية [43 ـ 54].

الفصل الخامس: سيادة الشعب والسلطات الناشئة عنها [56 ـ 61].

الفصل السادس: السلطة التشريعية [62 ـ 99].

الفصل السابع: مجالس الشورى [100 ـ 106].

الفصل الثامن: القائد أو مجلس القيادة [107 ـ 112].

الفصل التاسع: السلطة التنفيذية [113 ـ 151].

الفصل العاشر: السياسة الخارجية [152 ـ 155].

الفصل الحادي عشر: السلطة القضائية [156 ـ 174].

الفصل الثاني عشر: الإذاعة والتلفزيون [175].

الفصل الثالث عشر: مجلس الأمن الوطني الأعلى [176].

الفصل الرابع عشر: إعادة النظر في الدستور [177].

ويتضح من مقارنة الفصول أن الفصلين اللذين تمت إضافتهما هما: الثالث عشر والرابع عشر. كذلك تم تغيير اسم الفصل الثاني عشر من وسائل الإعلام العامة إلى الإذاعة والتلفزيون.

في المقدمة:

تبتدئ المقدمة بآية كريمة هي﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ [الحديد 25].

وترى المقدمة أن الميزة الأساسية للثورة الإيرانية هي: (عقائدية الثورة وإسلاميتها)، وهو ما لم يتوافر «للنهضة المشروطة المضادة للاستبداد، ونهضة تأميم النفط المحاربة للاستعمار»، وتؤرخ المقدمة لابتداء النهضة الإسلامية في عام 1382هـ، حين نفي الإمام الخميني في 1964/11/4 إلى خارج إيران. ثم تذكر تطورات مقاومة الإمام الخميني لسلطة الشاه حتى انهيار تلك السلطة في 10 و11 شباط 1979 .

تشرح المقدمة أسلوب الحكم في الإسلام، حيث الهدف النهائي للحكومة ـ من وجهة نظر الإسلام ـ هو (الحركة إلى الله).

وتوضح المقدمة ولاية الفقيه العادل بهذه الكلمات: «اعتماداً على استمرار ولاية الأمر والإمامة، يقوم الدستور بإعداد الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه جامع الشرائط، والذي يعترف به الناس باعتباره قائداً لهم (مجاري الأمور بيد العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه) وبذلك يضمن الدستور صيانة الأجهزة المختلفة من الانحراف عن وظائفها الإسلامية الأصيلة».

ثم تتحدث المقدمة عن مكان الاقتصاد في الحكومة من حيث أنه وسيلةٌ وليس هدفاً، كما تتحدث عن مكان المرأة في الدستور، وعن الجيش العقائدي «حيث تحمل القوات المسلّحة أعباء الرسالة الإلهية وهي: الجهاد في سبيل الله والنضال من أجل بسط حاكمية القانون الإلهي في العالم»، وتتحدث المقدمة أيضاً عن القضاء والسلطة التنفيذية ووسائل الإعلام العامة ومجلس الخبراء، ثم تختتم المقدمة بالتعبير عن الأمل في أن يكون القرن الخامس عشر لهجرة الرسول الأكرم(ص) «قرن تحقق الحكومة العالمية

للمستضعفين وهزيمة المستكبرين كافة».

بعد المقدمة يأتي الفصل الأول الخاص بالأصول العامة وفي هذا الفصل تتضح على نحو محدد السمات المميزة للدستور كما يلي:

المادة الأولى: ونص الجملة الأولى فيها كما يلي: «نظام الحكم في إيران هو الجمهورية الإسلامية» وتنص الجملة الأخيرة على أن الشعب شارك في الاستفتاء العام على الدستور «انطلاقاً من إيمانه الأصيل بحكومة القرآن العادلة الحقة، وذلك بعد ثورته الإسلامية المظفرة بقيادة المرجع الديني الكبير آية الله العظمى الإمام الخميني».

وتحدد المادة الثانية ستة أسس يقوم عليها نظام الجمهورية الإسلامية وأورد النص الكامل لهذه الأسس:

1 ــ الإيمان بالله الأحد (لا إله إلا الله) وتفرده بالحاكمية ولزوم التسليم لأمره.

2 ــ الإيمان بالوحي الإلهي، ودوره الأساسي في بيان القوانين.

3 ــ الإيمان بالمعاد ودوره الخلّاق في مسيرة الإنسان التكاملية نحو الله.

4 ــ الإيمان بعدل الله في الخلق والتشريع.

5 ــ الإيمان بالإمامة والقيادة المستمرة، ودورها الأساسي في استمرار الثورة التي أحدثها الإسلام.

6 ــ الإيمان بكرامة الإنسان وقيمته الرفيعة وحريته الملازمة لمسؤوليته أمام الله. وهو نظام يؤمن القسط والعدالة والاستقلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتلاحم الوطني عن طريق مايلي:

أ ــ الاجتهاد المستمر من قبل الفقهاء جامعي الشرائط، على أساس الكتاب وسنة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين.

ب ــ الاستفادة من العلوم والفنون والتجارب المتقدمة لدى البشرية والسعي من أجل تقدمها.

❖ محو الظلم والقهر مطلقاً ورفض الخضوع لهما

وتأتي المادة الثالثة لتحدد 16 وسيلة لبلوغ الأهداف التي نصت عليها المادة الثانية، بينما توجب المادة الرابعة أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والقرارات... وجميع مواد الدستور والقوانين.. ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك.

والمادة الخامسة توضح أمراً فريداً من نوعه في دساتير الأرض كافة، إذ تنص على مايلي:

«في زمن غيبة الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر الشجاع القادر على الإدارة والتدبير وذلك وفقاً للمادة 107».

ثم تأتي المواد من السادسة وحتى العاشرة لتتحدث عن سلطات الدولة (6 و7) وعن المسؤولية الجماعية في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (8) وعن ضرورة الحفاظ على استقلال البلاد ووحدتها (9) وعن الأسرة (10).

وتعتبر المادة (11) المسلمين أمة واحدة وهذا نصها: «بحكم الآية الكريمة ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾[الانبياء 92]، يعتبر المسلمون أمة واحدة، وعلى حكومة جمهورية إيران الإسلامية إقامة كل سياستها العامة على أساس تضامن الشعوب ووحدتها، وأن تواصل سعيها من أجل تحقيق الوحدة السياسية والاقتصادية والثقافية في العالم الإسلامي».

وللمادة (12) أهمية خاصة لأنها تعالج مسألة دين الدولة كما يلي، وهذا نص مطالعها:

«الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الأثني عشري، وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير».

«وأما المذاهب الإسلامية الأخرى والتي تضم المذهب الحنفي والشافعي

والمالكي والحنبلي والزيدي فإنها تتمتع باحترامٍ كامل...».

ثم تتحدث المادة بعد هذا في كيفية تطبيق الاحترام الذي تتمتع به هذه المذاهب في مختلف أرجاء إيران.

وتتقدم المادة (13) لتحدد وضع الأقليات الدينية، أي غير الإسلامية، كما يلي، وهذا هو النص الحرفي:

«الإيرانيون الزرادشت واليهود والمسيحيون هم وحدهم الأقليات الدينية المعترف بها، وتتمتع بالحرية في أداء مراسمها الدينية ضمن نطاق القانون. ولها أن تعمل وفق قواعدها في الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية». وتتابع المادة (14) موضوع غير المسلمين بالنص التالي:

«بحكم الآية الكريمة ﴿لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾[الممتحنة 8] على حكومة جمهورية إيران الإسلامية وعلى المسلمين أن يعاملوا الأشخاص غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية، تسري هذه المادة على الذين لايتآمرون ولايقومون بأيِّ عملٍ ضد الإسلام أو ضد جمهورية إيران الإسلامية».

رابعاً ـ حقوق الشعب: تعريف وتعليقات موجزة:

يختص الفصل الثالث بحقوق الشعب ويتألف من 23 مادة غير مبوّبة. وبقدر ما دققت، لم أجد تغييراً في هذه الحقوق نتيجة تعديل الدستور. ويلاحظ أن الدستور تبنى تعبير حقوق الشعب ولم يستخدم تعبير حقوق الإنسان، ولاريب أن تجنب تعبير حقوق الإنسان يجسد نظرة ذائعة في العالم المدعو ثالثاً وهي ترى أن تعبير حقوق الإنسان غربي المنشأ، ومن الممكن أن يخفي لدى متبنيه نية تآمرية. ثم إن من المعلوم أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اختص بتبيان حقوق الإنسان ـ الفرد، ثم أتت تطورات سياسية ـ

فقهية في الخمسينات فالستينات ظهرت في ثناياها الفكرة المقابلة وهي فكرة حقوق الشعب أو الشعوب. وفكرة حقوق الشعوب لها جانب دولي، إذ هي إنما تقع بمجابهة (حقوق) تقليدية لبعض الدول تدعيها أو كانت تدعيها في مستعمرات لها، أو في ممارسة امتيازات اقتصادية في تلك المستعمرات السابقة. وكلمة الشعب في تعبير حقوق الشعب مفرد لكلمة الشعوب، ولعل في تركيب التعبير مايشير إلى اقتراب معنى الحقوق من حدود دولة معينة هي حدود دولة الشعب المعني. بهذا المعنى يبدو تعبير حقوق الشعب وكأنه يدل على حقوق جمعية لأفراد المجتمع بمقابل الحقوق الفردية لكل واحدٍ منهم.

وفيما يلي أورد نص كل مادة من المواد الـ (23) التي يتألف منها الفصل الخامس بحقوق الشعب، وأورد بعد كل نص تعليقاً مختصراً مناسباً عليه إن كان ثمة مجال لتعليق، متذكراً دائماً أنه نص مترجم بما تعنيه الترجمة من احتمال نقصٍ في دقة الصياغة.

المادة (19): «يتمتع أفراد الشعب الإيراني ـ من أية قومية أو قبيلة كانوا ـ بالمساواة في الحقوق ولايعتبر اللون أو العنصر أو اللغة أو ماشابه ذلك سبباً للتفاضل». هذه المادة تقليدية في أدبيات حقوق الإنسان وهي تماثل المادة العامة في اللاتمييز التي ترد في الإعلان العالمي وفي معظم وربما كل دساتير العالم. مايلفت النظر في هذه المادة اقتصارها على ذكر ثلاثة أسس في اللاتمييز هي اللون والعنصر واللغة. ثم احتواؤها على نص عام هو: «أو ماشابه ذلك»، ولنقارن نص أسس اللاتمييز مع المادة الثانية في الإعلان العالمي: «كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثورة أو الميلاد أو أي وضع آخر دون تفرقة بين الرجال والنساء». في دستور إسلامي ثمة أساسان نبحث عنهما حين نقرأ مادة اللاتمييز فلانجدها، وهما اللاتمييز على أساس الدين واللاتمييز بين الرجال والنساء. فأما اللاتمييز على أساس الدين

يطرح مسالة هامة: هل يصح في وثيقة ذات طابع ديني واسمها هنا: دستور الجمهورية الإسلامية، عدم التمييز على أساس الدين؟.

ثمة وجهتا نظر برزتا في سورية بالذات في هذا الشأن أولاهما للمرحوم الدكتور عدنان الخطيب وصحبه، ومنهم الدكتور وهبة الزحيلي، وهي ترى أنه يصح في وثيقة ذات طابع ديني عدم التمييز على أساس الدين، أما الثانية فللدكتور أحمد الحجي الكردي وهي تعطي إجابة معاكسة عن السؤال السابق. لن أخوض هنا في مبررات وجهتي النظر هاتين، بل أكتفي بما ذكرت. وإذا كنت لا أود أن (أفتي) بشأن اللاتمييز على أساس الدين، فإنني أستطيع أن أفتي جازماً بشأن عدم التفرقة بين الرجال والنساء. في رأيي المستقر تستطيع المادة (19) أن تنص على بند عدم التفرقة بين الرجال والنساء دون خشية من إخلال هذا النص بإسلامية الدستور.

المادة (20): «حماية القانون تشمل جميع أفراد الشعب ـ نساء ورجالاً ـ بصورة متساوية وهم يتمتعون بجميع الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ضمن الموازين الإسلامية».

ويلاحظ في هذه المادة شملها النساء والرجاء (والنساء قبل الرجال) على قدم المساواة في مجال التمتع بحماية القانون. ثم يلاحظ فيها ذكرها الصريح لفكرة مرجعية الموازين الإسلامية للتمتع بالحقوق. وهذا الذكر الصريح مفهوم. وفي الوقت نفسه يمكن القول أن حذفه لاينقص شيئاً من المعنى، لأن من المفهوم أيضاً أن دستور جمهورية إسلامية لن يخرج عن مرجعية الموازين الإسلامية، ثم إن هذه المرجعية وردت في المادة الرابعة من الدستور.

المادة (21): «الحكومة مسؤولة ـ في إطار الإسلام ـ عن تأمين حقوق المرأة في كافة المجالات وعليها القيام بما يلي:

1 ـ إيجاد الظروف المساعدة لتكامل شخصية المرأة وإحياء حقوقها المادية والمعنوية.

2 ـ حماية الأمهات ولاسيما في مرحلة الحمل وحضانة الطفل ورعاية الأطفال الذين لامعيل لهم.

3 ـ إيجاد المحكمة الصالحة للحفاظ على كيان الأسرة واستمرار بقائه.

4 ـ توفير تأمين خاص للأرامل والنساء العجائز وفاقدات المعيل.

5 ـ إعطاء الأمهات الصالحات القيمومة على أولادهن عند فقدانهن الولي الشرعي من أجل رعايتهن».

وليس في هذا النص مجال واسع للتعليق، فهو نص معقول بالاجمال. إلا أنه يلاحظ عليه أمران:

أولاً: تعبير «في إطار الإسلام» الوارد في السطر الأول يبدو لي مفهوماً ولو لم يأت به نص، فكأن تعبير «في إطار الإسلام» فضول يمكن الإستغناء عنه.

ثانياً: ينصرف النص المفصل في الفقرات الخمس إلى العناية بالمرأة كأم، ولانجد إشارات تفصيلية إلى حقوق المرأة في العمل، وإلى حقوقها في الحياة العامة، أي السياسية خاصة.

المادة (22): «شخصية الأفراد وأرواحهم وأموالهم وحقوقهم ومساكنهم ومهنهم مصونة من التعرض إلا في الحالات التي يجيزها القانون».

في الأدبيات المعاصرة لحقوق الإنسان ثمة اتجاهٌ إلى عدم الإحالة على القانون، لأن القانون قد يزيد عن الدستور في تقييده. ثم إن القانون ـ وهو تفصيلٌ للدستور عادة ـ قائم واجب التطبيق في كل حال.

أما المادة (23): فتختص بمنع محاسبة الناس على عقائدهم وهذا نصها: «تمنع محاسبة الناس على عقائدهم، ولايجوز التعرض لأحد أو مؤاخذته لمجرد اعتناقه عقيدة معينة».

ومن قراءة هذه المادة تتضح جرأتها، ولاريب أن لهذه المادة شروحات مطولة في الفقه الدستوري الإيراني، إذ أنها تثير عديداً من الأسئلة، مثلاً: هل الإلحاد عقيدة لايجوز التعرض لمعتنقيها، ومثلاً: هل تغيير العقيدة من الإسلام

إلى غيره أمر جائزٌ أم أنه ردّة؟ ثم إنه بودي أن يزيد اطلاعي على الكيفية التي تطبق بها هذه المادة التي تثير الإعجاب.

أما المادة (24): فهذا نصها: «الصحافة والمطبوعات حرة في بيان المواضيع ما لم تخلّ بالقواعد الإسلامية والحقوق العامة ويحدد تفصيل ذلك بقانون» وينبغي أن يقرأ مع هذا النص نص المادة 175 وهو كما يلي: «يجب تأمين حرية النشر والإعلام طبقاً للمعايير الإسلامية ومصالح البلاد في الإذاعة والتلفزيون، يتم تعيين وإقالة رئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون في جمهورية إيران الإسلامية من قبل القائد، ويقوم مجلس مؤلف من ممثلي رئيس الجمهورية ورئيس السلطة القضائية ومجلس الشورى الإسلامي (لكل شخصان) بالإشراف على هذه المؤسسة»...

ولن أخوض تفصيلاً في هذين النصين، بل أكتفي بما يلي:

1 ـ الأصل في حق التعبير هو الحرية.

2 ـ كما أعلم، ليس في إيران ملكية عامة للصحف والمطبوعات، كما أنه ليس فيها ملكية خاصة للإذاعة والتلفزيون.

3 ـ تثير أمور المراقبة الفكرية غباراً يتصاعد بين وقت وآخر، ويقال أن السيد الرئيس محمد خاتمي إنما فقد عام 1992 منصبه كوزير للثقافة لأنه رأى تخفيف قيود المراقبة الفكرية.

4 ـ ومع ذلك، فثمة في إيران ـ ما قبل ـ خاتمي، وفرة في المطبوعات. لنستمع إلى شهادة من لبنان، ابراهيم الخوري، الكاتب الصحفي الشهير في الشؤون الثقافية، أوردتها جريدة النهار البيروتية (5/21/1997) غير المعروفة بتعاطفها مع إيران تقول الشهادة: «تضج إيران بالصحف اليومية والأسبوعية والدوريات الشهرية والفصلية، حتى بلغ عدد المطبوعات حوالي 586 مطبوعة صحافية، وكل مواطن له أن يصدر مطبوعة بعد موافقة وزارة الثقافة والإرشاد، وكل عام تصدر

حوالي مائة مطبوعة، أما الأوسع انتشاراً، مؤسسة كيهان وعمرها أربع وخمسون سنة.. ومؤسسة كيهان لاتخضع لسلطة الدولة، إنها الجريدة الناقدة.. وكتابات كيهان وغيرها من الصحف غير خاضعة لرقيب، فحرية الصحافة مضمونة.. والدعاوى تنهمر على الصحفيين من مسؤولين في الدولة متذمرين».

وتتابع مواد الحرية في مواد أربع تالية كما يلي:

المادة (25): الرسائل والمكالمات الهاتفية والبرقية والتلكس لايجوز فرض الرقابة عليها، أو عدم إيصالها، أو إفشاؤها، أو الإتصالات والتجسس عليها مطلقاً إلا بحكم القانون.

المادة (26): الأحزاب والجمعيات والهيئات السياسية والإتحادات المهنية والهيئات الإسلامية والأقليات الدينية المعترف بها، تتمتع بالحرية شرط أن لاتناقض أسس الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية والقيم الإسلامية وأساس الجمهورية الإسلامية، كما أنه لايمكن منع أي شخص من الاشتراك فيها أو إجباره على الاشتراك في إحداها.

المادة (27): يجوز عقد الاجتماعات وتنظيم المسيرات بدون حمل السلاح، وبشرط أن لاتكون مخلّة بالأسس الإسلامية».

المادة (28): لكل شخص الحق في اختيار المهنة التي يرغب فيها ما لم تخالف الإسلام أو المصالح العامة أو حقوق الآخرين. والحكومة مسؤولة عن توفير فرص العمل للجميع، وإيجاد الظروف المتكافئة للحصول على العمل، وذلك مع ملاحظة حاجة المجتمع للمهن المختلفة».

وفي مواد الحرية السابقة يلاحظ مايلي:

1 ـ ثمة حرية في تأليف الأحزاب والجمعيات غير الحكومية، كيف تطبق هذه الحرية؟ هل ثمة تنظيمات حزبية متنافسة في إيران؟ في الانتخابات الأخيرة برزت تجمعات تكاد تكون حزبية مثل حزب كوادر البناء الذي

يقوده رفسنجاني، إلا أن الوضع الحزبي الإيراني مايزال غير متبلور، وربما نشهد مزيداً من تبلوره في عهد خاتمي. ولم أقع على مايشير إلى وجود قانون خاص بالأحزاب.

2 ـ ليس ثمة تبيان لمدى قدرة الأقليات الدينية على الارتباط بتشكيلات دينية تتجاوز حدود إيران. ثمة في إيران أقليّة مسيحية معترف بها. هل تستطيع الاتصال بحرية بالتشكيلات المسيحية الدولية؟ وإلى أيِّ مدى؟ بالطبع يأتي الجواب في المادة (26) بالذات: «شرط أن لاتتناقض مع أسس الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية والقيم الإسلامية وأساس الجمهورية الإسلامية». مثل هذا الجواب مفيد، ولايمكن معرفة دقائقه إلا بالتطبيق العملي. ونعلم أنه تثار، ولأسباب أرجح أنها سياسية وعدائية مسألة حرية البهائيين الإيرانيين في تنظيم أنفسهم وما أشبه. ولدينا الآن ضمن الدول الغربية خلافات أساسية فيما يختص بديانة تسمى السينتولوجي.

3 ـ يلاحظ إطلاق النص الوارد في المادة 27 بشأن عقد الاجتماعات وتنظيم المسيرات. أما شرط عدم الإخلال بالأسس الإسلامية فأمر مفهوم، ولا أدري كيف يطبق هذا الشرط فعلياً، إلا أن إطلاق النص مثيرٌ للإعجاب.

4 ـ حرية اختيار المهنة مكفولة في المادة 28 التي تتقدم في شقها الثاني لتجعل الحكومة مسؤولة عن توفير فرص العمل للجميع، وهذه المسؤولية في توفير فرص العمل أمر مشكورٌ ولاريب.

وتأتي هنا الملاحظة الأخيرة إلى مواد ثلاث تعالج جوانب أساسية من مسؤولية الدولة إزاء المواطنين، فالمادة 29 تجعل الجميع يتمتعون بالضمان الاجتماعي، والمادة 30 توجب على الحكومة توفير «وسائل التربية والتعليم بالمجان لكافة أبناء الشعب حتى نهاية المرحلة الثانوية، وعليها أن توسع وسائل التعليم العالي بصورة مجانية لكي تبلغ البلاد حد الاكتفاء الذاتي».

أما المادة (31) فتجعل امتلاك المسكن المناسب حقاً لكل فردٍ إيراني ولكل أسرة إيرانية.

بعد الضمانات التي يقع على الدولة تأمينها إزاء مواطنيها ينتقل فصل حقوق الشعب ليخصص 9 مواد للشؤون القانونية أوردها بنصّها أولاً ثم أعلق عليها.

المادة (32): لايجوز اعتقال أي شخص إلا بحكم القانون، وبالطريقة التي يعينها، وعند الاعتقال يجب تفهيم المتهم فوراً وإبلاغه تحريرياً بموضوع الاتهام مع ذكر الأدلة. ويجب إرسال ملف التحقيقات الأولية إلى المراجع القضائية المختصة ـ خلال أربع وعشرين ساعة كحدٍ أقصى ـ ويلزم إعداد مقدمات المحاكمة في أسرع وقت ممكن، ومن يعمل خلاف هذه المادة يعاقب وفق القانون.

المادة (33): لايجوز إبعاد أي شخص عن محل إقامته، أو منعه من الإقامة في مكان يرغب فيه، أو إجباره على الإقامة في محل ما، إلا في الحالات التي يقرّها القانون.

المادة (34): التحاكم حقٌ مسلَّم به لكل أحد، ويحق لكل فرد مراجعة المحاكم الصالحة، ويجب تيسير ذلك لكل أفراد الشعب ولايجوز منع أحد من مراجعة المحكمة التي يحق له مراجعتها وفق القانون.

المادة (35): لكلٍ من طرفي الدعوى الحق في اختيار محام عنه في جميع المحاكم، وإذا تعذر عليه ذلك يلزم توفير إمكانات تعيين من يدافع عنه أمامها.

المادة (36): لاحرية ولاعقوبة إلا بنص القانون وتختص المحكمة بإصدارها.

المادة (37): الأصل البراءة، فالمتهم بريء حتى تثبت إدانته من قبل المحكمة الصالحة.

المادة (38): يمنع أيّ نوعٍ من التعذيب لأخذ الاعتراف، أو الحصول على المعلومات، ولايجوز إجبار الشخص على أداء الشهادة أو الاقرار أو اليمين وفعل هذه الشهادة أو الاقرار أو اليمين لايعتد به.

المخالف لهذه المادة يُعاقب وفق القانون.

المادة (39): يمنع بتاتاً انتهاك كرامة أو شرف من ألقي القبض عليه أو أوقف أو سجن أو أبعد بحكم القانون، ومخالفة هذه المادة تستوجب العقاب.

المادة (40): لايجوز لأحدٍ أن يجعل من ممارسة حق من حقوقه وسيلةً للإضرار بغيره أو الإعتداء على المصالح العامة.

وألاحظ على المواد التسع السابقة بما يلي:

1 ـ يبلغ احترام الدستور المبادئ الإسلامية في كيفية تطبيق القانون حداً يجعله يخضع للعقاب ذلك المسؤول العام عن تطبيق القانون في حالات ثلاث، هي: حالة الاعتقال غير القانوني، وحالة التعذيب لانتزاع إقرار، وحالة انتهاك كرامة أو شرف المقبوض عليه. هذا الاحترام الكبير لشخص المقبوض عليه أمرٌ نادر في معظم دساتير دول العالم الثالث، إلا أنه يجسد إتجاهاً متصاعداً في دساتير هذه الدول وفي ممارساتها. وفي سورية أعلمني وزير الداخلية أنه تصدر بين آن وآخر قرارات قضائية أو إدارية بإيقاع عقوبات على ممارسي تعذيب الموقوفين.

2 ـ تحيل مواد الدستور إلى القانون في شأن العقوبات، ولاتحيل مباشرة إلى الشريعة بما تتضمنه الشريعة من عقابٍ جسدي كالجَلد. ولا أدري حقاً حالة قوانين الجزاء الإيرانية وما إذا كانت تجيز إيقاع العقوبات الجسدية.

3 ـ لاتتعرض المواد آنفة الذكر لعقوبة الإعدام، كما أنها لاتتعرض للمحاكم الاستثنائية والعرفية والميدانية وغيرها من المحاكم الخاصة.

تبقى المادتان الأخيرتان مواد الفصل الخاص بحقوق الشعب وهما تبحثان عن الجنسية.

تنص المادة (41): على أن الجنسية الإيرانية حق قطعي لكل فرد إيراني ولاتستطيع الحكومة سحب الجنسية من أي إيراني إلا بطلب منه هو، أو في حالة حصوله على جنسية دولة أخرى.

وتنص المادة (42): على استطاعة الأجانب الحصول على الجنسية الإيرانية حسب القوانين النافذة. ولاتثير هاتان المادتان لديَّ أية رغبةٍ في التعليق.

خامساً ـ ملاحظات ختـامية:

ثورة إيران هي إما أول ثورة قامت باسم الإسلام في العقود الأخيرة، أو أهمها، أو أولاها وأهمها معاً. ويعني وضعها دستوراً أنها هجرت نظريةً فقهية كانت سائدة حتى أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر مؤداها أن للدولة الإسلامية دستوراً هو كتاب الله، فلا حاجة بها إلى دستورٍ وضعي.

ثم إن ما ذكرناه عن حقوق الشعب يوضح بجلاء عصرية وديمقراطية الأصولية الإسلامية الإيرانية، واستعمال كلمة أصولية هنا بمعناها الحقيقي الذي يحمل قدراًمن «المديح» لا بمعناها الاصطلاحي (أي الدارج) الذي حمل كثيراً من (الهجاء).

وحين نشير إلى عصرية وديمقراطية حقوق الشعب في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية فنحن حريصون على تأكيد أن القرآن الكريم إنما هو ينبوع ـ أو من ينابيع ـ هذه العصرية والديمقراطية.

وإذا كانت حقوق الشعب كما نص عليها الدستور الإيراني تبقى ـ في بعضها ـ دون الإعلان العالمي والمعايير المنبثقة عنه فإن عدداً من دساتير الدول الغربية تشارك الدستور الإيراني في هذه الصفة. نذكر مثلاً القيود التي يضعها دستور إيرلندا بشأن الإجهاض والطلاق، وهي حتماً مناقضة لحقوق

الإنسان، وفي أمريكا، أدركنا بفضل مونيكا، أن قانون الولاية التي منها غينغريتش (الرئيس السابق لمجلس النواب) يعاقب بالسجن لمدة عشر سنوات عملاً شخصياً (لكي لانقول جنسياً) شائعاً في أوروبا.

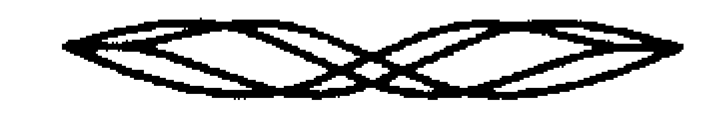
إنني شخصياً متفائل بقدرة المسلمين أو معظمهم على تكييف إسلامهم مع متطلبات العصر المؤكدة على حقوق الإنسان والديمقراطية، بل وبقدرتهم على توليد مزيد من الحقوق والديمقراطية.

وأتطلّع قدماً إلى متابعة الحوار الذي عقد أواخر العام الماضي، بمناسبة الذكرى الخمسين لصدور الإعلان العالمي، بين خبراء منظمة المؤتمر الإسلامي وخبراء المفوضية السامية لحقوق الإنسان، وأتطلع إلى نتائجه، كذلك أعلّق آمالاً كبرى على العام الأول من الألفية الثالثة عام 2001 الذي أعلنته الجمعية العامة للأمم المتحدة عاماً لحوار الحضارات بناء على اقتراح الرئيس محمد خاتمي.

إن العالم ينفتح بخطواتٍ متسارعة، على آفاقٍ أرحب لحقوق الإنسان، آفاق يرودها العقل، وقد يحبها أو لايحبها القلب.

لننظر إلى عالم الدبلوماسية، في أوائل التسعينات كانت ثمة مطالبة ألمانية واسعة النطاق لعزل سفير ألماني (هو هوفمان) اعتنق الإسلام، ومن الجميل أن هذه المطالبة باءت بالفشل، ولعلي لعبت دوراً في فشلها، في منتصف التسعينات أعلنت الخارجية البريطانية أنها تبحث عن مواطنين مسلمين في المملكة المتحدة لتضمهم إلى السلك الدبلوماسي البريطاني. وقبل أسابيع قليلة قدّم سفير أوروبي شريك حياته إلى حاكم أوروبي لدى تسليمه أوراق الاعتماد، لننظر إلى وضع المرأة، تنتقد الدولة التي كانت المصدّرة الأولى لحقوق الإنسان، وتوافقها دول عديدة، تنتقد الإسلام لأنه يبيح تعدد الزوجات، لا أدعو إلى تعدد الزوجات. إلا أنني أحب حفظ كرامة مازارين ميتران وأمها.

وعدت بأن أتبع الدقة الحذرة في مقاربة موضوع ندوتنا، إذن عليَّ أن أحذف الفقرة السابقة رغم فائدتها في تنشيط الأفكار، أو العصف بالرأس (*Brain Storming*) كما يقول التعبير الإنكليزي، فلنحذفها، ولنتوقف عند محمد خاتمي، لنطيل الوقوف عند عام 2001 وحوار الحضارات ومحمد خاتمي.



إيران والفكر السياسي الإسلامي

البروفيسور غير نورت روتر*

سادتي الفقهاء المحترمين..

سيداتي سادتي..

اسمحوا لي بدايةً أن أتقدم بأصدق عبارات الشكر إلى المشرفين على تنظيم هذا المؤتمر، لأنهم مكنونا من الالتقاء في هذه الندوة المهمة، وذلك لأن فرص اللقاءات الرسمية بين فقهاء وعلماء مسلمين من ناحية ومستشرقين غربيين من ناحية ثانية ليس بالأمر اليسير حتى الآن لأسباب كثيرة. وأحد هذه الأسباب هو أن كثيراً من الفقهاء المسلمين يعتبرون المستشرقين الغربيين أعداءً للإسلام والثقافة الإسلامية ومشوهين لهما. ولكن العكس هو الصحيح، ففي كثيرٍ من المواقف، وخاصة في الظروف الحالية، نرى المستشرقين في الغرب يقفون وحدهم في موقع الدفاع عن الإسلام والثقافة الإسلامية، كما يعملون جاهدين للتحريض على فهم الإسلام فهماً صحيحاً حيثما تواجدوا في أقطار العالم الغربي كافة.

(*) أستاذ العلوم الشرقية المعاصرة في جامعة هامبورغ، مدير معهد الإستشراق في بيروت، درّس العلوم الإسلامية والثقافة الافريقية والعلوم الدينية المقارنة في مدينة بون وكولن.

إن رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية (السيد خاتمي) طلب منذ الأيام الأولى لعهده المبادرة إلى حوار مكشوف وحسن النية بين الأديان والثقافات المختلفة، وأنا على يقين بأن المستشرقين وحدهم هم القادرون على بناء الجسور اللازمة لهذا الحوار، هذا الحوار الذي سوف يبرهن ـ إن شاء الله ـ على بهتان نظرية العالم الأمريكي صاموئيل هنتنغتون الذي تنبأ منذ بضع سنين بنشوء صراع بين الثقافات والأديان المختلفة في المستقبل القريب.

أما بعد.... فلن أطيل في التساؤل عن ماهية الحركات الإسلامية المعاصرة التي تطلق على نفسها صفة (الإسلامية) أو (الإسلاميين) والتي يسميها الغرب (أصولية) أو *Fundamentalists* أو *Integrists* إلى آخره. إن الصفة التي تميز هذه الحركات أو الدول التي تسمي إسلامية بأجمعها، انما هي فيما أرى أنها تجمع بين الدين والدولة جمعاً ضيقاً، بل توحد الإثنين وحدة كاملة، أو تعمل على هذه الوحدة كما يشير إلى ذلك مصطلح (ولاية الفقيه) المشهور في إيران، أو العبارة الغربية ـ اليونانية الأصل (ثيوقراطية) ومعناها: حكم الله. يتفق علماء التاريخ والسياسة من الغربيين على مبدأ أن أي دولة توحد وتجمع بين الدين والنظام السياسي والإداري، غير قادرة على الديمقراطية مبدئياً ومطلقاً، لسببٍ بسيط في رأيهم هو أنه في الدولة الديمقراطية، يكون الشعب هو الحاكم وحده ـ نظرياً على الأقل ـ وهذا هو المعنى الأصلي للكلمة، في حين يكون الله تعالى نفسه هو رأس الدولة ولو نظرياً على الأقل في الدولة الثيوقراطية.

إنني أبرز الطبيعة النظرية للنظامين، لأنه ليست هناك أية دولة ديمقراطية قادرة على أن تمثل كل المواطنين بدرجة متساوية تماماً، لأن الحزب أو الأحزاب التي تشكل الحكومة خلال دورة تشريعية معينة لاتمثل إلا المواطنين الذين انتخبوها. لذلك كان رئيس الحكومة البريطانية السابق ونستون تشرشل يقول: «إن النظام الديمقراطي سيءٌ وناقص، ولكني لا أعرف نظاماً

أفضل منه». ولا أعتقد أن أي نظام ثيوقراطي قادر على العمل حسب الإرادة الإلهية المطلقة تماماً، وذلك لأن الفقهاء هم الذين يقررون ماهي إرادة الله، ولكن الفقهاء بشر، والبشر لاشك معرضون لأخطاء وهفوات.

اسمحوا لي أن أنقل جملةً عن الرئيس خاتمي في كتابه (مطالعات في الدين والإسلام والعصر) حصلت عليه قبل فترة قصيرة من معرض الكتاب الدولي في بيروت، حيث يقول: ليس هناك شكلٌ واحد متفقٌ عليه بين الفقهاء والمفكرين الإسلاميين للحكم الإسلامي ولا شرائط مخصوصة متوافق عليها، لأن الفهم الموحد والرؤية الموحدة للإسلام غير موجودين. انطلاقاً من هذه الافكار أود أن أركز على أربع نقاط هي:

أولاً: إن تشكيل قواعد وأنظمة سياسية واجتماعية على أساس نصوص مقدسة (منزلة) مثل القرآن الكريم أو الأناجيل أو العهد القديم، هي إشكالية للغاية في رأي أكثرية العلماء الغربيين، لأن هذه النصوص هي نصوص تقعيدية قادرة على أن تُستعمل كمحاجر يقتلع منها الحكام أو الساعون إلى الحكم الأحجار التي يحتاجون إليها لتبرير حكمهم في أية حال من الأحوال، وعلى سبيل المثال فإن حركة طالبان في أفغانستان تستعمل بعض الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة لتبرير المعاملة السيئة التي تمارسها تجاه النساء هناك، كما عمد بعض الفقهاء المصريين إلى تبرير ختان البنات المصريات، معتمدين في ذلك على بعض الأحاديث النبوية الموضوعة، رغم وجود العديد من الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت أن ختان البنات هو من التقاليد الإفريقية القديمة السابقة على الإسلام وعاداته، ثم إن المحافظين والأرثوذكس في إسرائيل يعتبرون العهد القديم سجلهم العقاري لتبرير استيلائهم على أراضي الفلسطينيين، ومنذ وقتٍ ليس ببعيد كان هناك قساوسة مسيحيون يباركون الجيوش وأسلحتها في الحروب العديدة التي مارستها الأمم الأوروبية المسيحية المختلفة ضد بعضها البعض، وكانت إحدى

هذه الحروب، أي (حرب الثلاثين سنة 1618ـ1648) التي احتربت فيها الدول الكاثوليكية والدول البروتستانتية، وقد قتل خلالها، وفي بعض مراحلها نصف عدد المواطنين،كانت تجربة هذه الحرب هي التي أدت إلى عهد التنوير، ومهدت الطريق إلى فصل الدين عن الدولة في أوروبا.

ثانياً: إن الخلفاء الراشدين ـ حسب مؤرخي أهل السنة ـ وصلوا إلى الحكم كل منهم بطريقة تختلف عن الآخرين، فقد نال أبو بكر الصديق الخلافة (فلتة) يعني بصورة غير متوقعة، وبدون مشاورة، بينما حصل عمر بن الخطاب عليها بعد أن كان استخلفه أبو بكر وهو لايزال على قيد الحياة. واختير عثمان بن عفان خليفةً في شورى بين الصحابة الكبار. وأما الإمام علي بن أبي طالب فينقل المؤرخون القدماء أن مسلمي المدينة من المهاجرين والأنصار قد بايعوه «بيعة عامة». يدل ذلك ـ في ما أرى ـ على أن الرسول لم يكن قد أوصى المسلمين بترتيباتٍ معينة لتنظيم الحكم بعده، لأنه كان يتوقع أن القيادة السياسية للأمة أو للدولة الإسلامية الحديثة قد تتطور حسب التقاليد القبائلية العربية ـ والمكية آنذاك ـ بما فيها من الأجهزة الديمقراطية البسيطة كالملأ والشورى، وهذا برأيي ما تشير إليه الآية القرآنية الكريمة ﴿أمرهم شورى بينهم﴾، هذه الآية التي توصي ـ مع كل عموميتها ـ المسلمين بنظام سياسي شوروي، أو ـ إذا أردتم ـ ديمقراطي، ولكنها تترك للمسلمين تقرير تفاصيل كيفية هذا النظام في إطار المعاملات وحسب مصلحة الأمة وحسب الظروف التاريخية والاجتماعية الخاصة.

«لا أريد الإشارة إلا بشكل عرضي إلى وثيقة الرسول الكريم التي نقلها ابن اسحق ويسميها المستشرقون (دستور المدينة). إن وجود هذه الوثيقة ـ وهي خالصة صحيحة بلاشك ـ تدل فيما أرى على أن الرسول نفسه قد فصّل المعاملات بما فيها من الأمور السياسية عن الأمور الدينية إلى حدٍّ ما على الأقل في ظروف معينة».

ثالثاً: عودٌ إلى قضية الديمقراطية بودي أن ألقي نظرة خاطفة على الدستور الحالي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي يعتبر المحاولة الأولى في العالم المعاصر للجمع بين الدين والدولة عامة، وبين الإسلام والديمقراطية خاصة، عندما اطلعت على هذا الدستور للمرة الأولى منذ سنوات قليلة ترك فيّ أثراً عميقاً،حيث وجدت الكثير من بنوده تشبه بنوداً موجودة في الدساتير الأوروبية الديمقراطية وكأنها منقولة منها. إن حقوق الإنسان مضمونة فيه وحتى إمكانية تأسيس أحزاب مختلفة غير مستبعدة مبدئياً، غير أن نقطة واحدة تميزه عن الدساتير الغربية الديمقراطية تماماً وهي الموقع المميّز للقائد الديني ــ رهبر ــ ومجلسه. على سبيل المثال: له الحق بأن يستبعد من قائمة المرشحين للرئاسة كل الذين لايوافقون تصوره، ومن الطبيعي أن هذا الحق يضيق حلقة المرشحين من البداية. صحيح أن كل حكومة ديمقراطية تحتاج لفهم نفسها إلى مراقبة نفسها وهذا ما يقو به البرلمان من ناحية والمحكمة الدستورية من ناحية أخرى. أما تطور المحكمة الدستورية إلى نوع من حكومة رديفة إلى جانب الحكومة الأساسية، فإنه يؤدي إلى إشكالٍ ما.

رابعاً: إن المقياس الأهم الذي يمكن على أساسه قياس تحقيق نظام ديمقراطي هو حقوق الأقليات العنصرية والاجتماعية والدينية. لقد طوّرت الشريعة الإسلامية منذ بداية الفتوحات الأولى في عهد الخلفاء الراشدين نظاماً مميزاً ومثالياً آنذاك هو نظام الذمة لأهل الكتاب من المسيحيين واليهود خاصة، وقد حال هذا النظام دون حدوث تطورات تكاثر حدوثها في الغرب المسيحي فيما بعد، كمطاردة اليهود وقتلهم المرة بعد المرة، وقتل المسلمين أو طردهم في الأندلس خلال زمن ديوان التفتيش، والحروب العديدة التي مارسها بعض المسيحيين ضد بعضهم الآخر باسم الدين، وعلاوة على ذلك عليّ أن أشير إلى عدم وجود أي نوع من أنواع العنصرية في الإسلام، مما حال دون أعمالٍ عنصرية وحشية كتلك التي عرفتها ألمانيا إبان الفترة النازية كانت الـ *Holocaust* أشدها، كل هذا صحيح ويشرّف الإسلام ديناً وثقافة

وتمدناً، ولكن تبقى لدينا في هذا الصدد قضية واحدة وأعني بها قضية الارتداد، وقضية غير المتدينين في دولٍ تعتبر نفسها إسلامية، على سبيل المثال: تتذكرون جميعاً الموجة التي أثارتها قضية الكاتب البريطاني سلمان رشدي في الغرب، وشوّهت هذه القضية صورة الإسلام عامة وصورة الجمهورية الإسلامية الإيرانية على وجه الخصوص، لأنها انسحبت على الصورة الوهمية العدائية العامة في الغرب تجاه عدم التسامح في الإسلام، ومنذ ذلك الوقت وحتى الآن كلما ألقيت محاضرة في موضوع (التسامح الديني والعنصري في الإسلام) أتعرض للعديد من الأسئلة عن هذه القضية.

ومن الأسئلة الأخرى المشابهة التي أتعرض لها ويتعرض لها معظم المستشرقين في شتى المناسبات، تلك التي تتناول أوضاع البهائيين في إيران وأفغانستان، أو تتناول قضية نصر حامد أبو زيد في مصر، أو أوضاع المسيحيين والوثنيين في الدولة السودانية، أو المذابح البشعة باسم الدين في الجزائر، أو منع بناء كنيسة في الرياض العاصمة السعودية للمئات من المسيحيين الذين يشتغلون هناك، بينما يسمح للمسلمين في أوروبا أن ينشئوا مساجد في كل مدينة وحتى في روما عاصمة الكثلكة وإلخ.

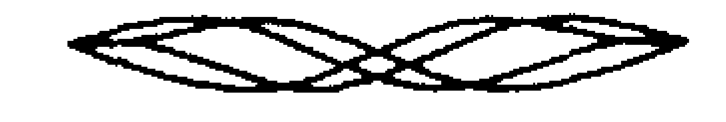
وبكل صراحة وبكل إخلاص أقول إنه يصعب علينا مواجهة هكذا أسئلة بعد كل محاضرة نلقيها عن التسامح الديني في الإسلام انطلاقاً من الآية الكريمة ﴿لا إكراه في الدين﴾.

سيداتي سادتي..

لقد ابتدأت كلمتي هذه بالاعتقاد اليقيني الذي يعتقده الباحثون والمفكرون والفلاسفة الغربيون ومفاده أن الجمع بين الدين والدولة يمنع قيام نظام ديمقراطي بشكل قطعي، وهذا فيما أرى قد يكون صحيحاً بالنسبة إلى الغرب، والسؤال الآن: هل هو صحيح بالنسبة إلى العالم كافة، وإلى العالم الإسلامي خاصة؟

إن المحاولة الإيرانية للجمع بين الدين الإسلامي والنظام الديمقراطي لاتزال في طور التجربة، إلا أن هناك إشاراتٍ واضحة إلى أن هذه التجربة قد تكون ناجحة، خاصة بعد انتخاب السيد خاتمي لرئاسة الدولة.

في كل حال، إني كمستشرق غير مسلم، أتمنى لإيران النجاح في هذه المصالحة بين الدين والحرية، وشكراً.



الثورة الإيرانية.. تحدي الحداثة

البروفسور انطونيو الورثا *

إذا ما أمعنا النظر في المعنى الأصلي لمصطلح (الأصولية) فلن يكون بمقدورنا تطبيق هذا المصطلح بمعناه الصارم على الثورة الإسلامية، التي انتصرت منذ عشرين سنة. وبالفعل فإن هذا التوصيف (المصطلح) قد انبثق من الشكوى المعروفة التي جرت في الولايات المتحدة الأمريكية ضد مدرسٍ لم تكن تنطبق تعاليمه التطورية في مجال العلوم الطبيعية على حرفية الكتاب المقدس، إذاً الأصولية بحسب هذا هي كل موقفٍ فيه صياغة ودفاع عن تشدد في حرفيته بنصٍ مقدس. وهو مايمكن أن ينطبق على المدرسة السنية أكثر مما ينطبق على طروحات المدرسة الشيعية، كما كان قد أبرز منذ زمن لويس غارديه بالنسبة لـ(أهل الجماعة والسنة). إن تعظيم القرآن، لأنه كلام الله يشغل مركز العقيدة. ولايوجد معنى خفي في القرآن، النص المقدس، الذي لايتسع إلا لتأويل تفسيري. التوتر القائم في الرصد الشيعي بين مفسّر التعاليم القرآنية المخوّل، الإمام، وأية كلمة مقدسة تتطلب أن يستنبط معناها العميق، يُسقط الاعتبار الصارم له كأصولي.

إن المضمون العقائدي للثورة التي يتزعمها الإمام الخميني أفضل دليل

(*) أستاذ في جامعة كومبلوتنس في مدريد / اسبانيا.

على عدم ملاءمة هذا المصطلح، وبالتالي فهي (أي الثورة) ليست أصولية لأنها لاتتطلع للعودة إلى أصول المجتمع الإسلامي.

يختلف الأمر إذا ما فهمنا من مصطلح (أصولية) شيئاً أوسع وفصلنا المصطلح عن معناه الأولي المذكور (الأصولية) في هذه الحالة هي اقتراح لترتيب الأفكار والقيم والسلوك والصيغ القائمة في مجتمع ما، بحسب متطلبات الكلمة المقدسة. فالحرفية تنطبق على الجوانب الخارجية لأنه من الضروري أن يظهر المجتمع الإسلامي على هذه الحال، بينما هناك حاجة، بالنسبة للمضامين الأساسية للحياة الاجتماعية، لجهد الملاءمة أو بالأحرى للتطبيق، حيث لامجال لرفض البعض التقني الفني، الذي يرافق حتماً الحياة الحديثة.

لقد امتلكت المدرسة الشيعية الوسائل النظرية والمؤسساتية لمنح الحياة لهذا النوع من الأصولية، لأن تخطّي الإخلاص للتقليد (السنة) الثابت والمرتكز إلى القرآن لايعني أنه باستطاعة الإمام وضع عقيدة خاصة به بمعزلٍ عن هذا الارتباط الأساسي، إذ لايمكن الابتعاد عن المرجع الجوهري، وهو ما يدحض منذ البداية أي منظور لايقوم على جهدٍ خاص (اجتهاد) يقع على عاتق من هم مؤهّلون لهذه المهمة، بمعنى تطوير واستنباط مضمون القرآن، وهنا ينتقل المحور من الحرف (الكلمة) إلى الذكاء (العقل) مما يسمح بسلسلة من الحلول بدءاً من البحث عن المعنى الخفي للقرآن ــ البعد الأساسي يكمن في عمل الإمام الخميني ــ لكنها حلول تلتقي مع الهدف الوحيد ألا وهو ضمان تنفيذ صارم لتعاليم الله.

بهذا المعنى يمكن الكلام فعلاً عن «أصولية بالنسبة للثورة الإيرانية مادامت وكما بيّن سامي زبيدة أنها تستجيب للهم الأساسي في الإسلام ألا وهو ضمان السلطة السياسية لسيادة الدين الحقيقي (الحنيف) في المجتمع وذلك بالربط بين الإيمان والحكومة بما يتناسب مع مبدأ أن الإسلام دين ودولة»، وقد شكل تطبيق هذا المبدأ جهد الإمام الخميني الأساسي وهو ما تحقق أخيراً.

لم تكن مهمة سهلة، لأن وضع الحاكم في التاريخ الإسلامي كان دائماً نقطة جدل، ليس لأن الإسلام يهمش مسألة السلطة السياسية، بل على العكس، لأنه إذا كان هناك من دين سلطة (سياسية) فهذا الدين هو الإسلام، الذي يصل درجة رفيعة من الترابط الذي يكاد يكون مطلقاً حين يعرّف ارتباط دوائر السلطة المحورية الثلاثة:

1 ـ الدائرة المتعلقة بالسلطة المطلقة واللامتناهية للخالق على المخلوق، بما ينسجم مع الثنائية التي يضطلع بها الإنسان، بخلاف الثنائية الملغاة عند البوذيين أو الجينيين أو الثنائية التي تخطتها صورة الإله الذي صار بشراً في المسيحية، بطريقة تجعل تعريف المؤمن يقوم على القبول بالسلطة الإلهية مع الشهادة دون تحفظ، فهو مسلم، ومسلم لله.

2 ـ الأولوية التي لأمة الإسلام على غير المسلمين ﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب أمةٌ قائمة..﴾[سورة آل عمران، 113].

3 ـ وكفضاءٍ لهذه السلطة الدينية والسياسية التي لأمة الإسلام هناك سلطة الرجل على المرأة التي تحدد بمشيئة إلهية ثابتة تراتبية الجنسين: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض﴾[سورة النساء، 34]، يظهر صعوبة الأمر، كما يرى لويس برنارد حين يتعلق الأمر بإدراج الحاكم بين الأمة والله.

وهو إدراج حتمي فنياً (تقنياً) لأن أولوية الأمة تظهر أفقياً في علاقتها مع أمةٍ أخرى من أهل الكتاب أو الزرادشتيين، الذين يمكن أن يوجدوا في المجتمع لكن ليست كسلطةٍ نحو الأعلى على شكل إرادة عامة كما عند روسو، لذلك هناك ضرورة لإدراجهم تحت السلطة على الأرض تماماً كما هناك ضرورة للخضوع لله، في الوقت الذي من غير الممكن تعيين هذه السلطة الأرضية كوسيطٍ دائم. هناك فقط وحيٌ ونبيٌ واحد يشكل خليفة الله على طريقة الملك العبري أو المسيحي التي ارتكز إليها اختيار الخليفة عند انتقال الرسول محمد كحلٍ عاجل، لقد كان عملاً فردياً، انتهى عند أهل السنة إلى

أن عمم على الخلفاء الراشدين الأوائل وطبق بالتناظر على خلفائهم بدرجةٍ من التقدير أدنى (أو على علي وأئمته الوارثين عند الشيعة) المنظور الوحيد الأكيد لتصوّر سلطة الحاكم هو المنظور الذي يقدمه القرآن، من الأسفل إلى الأعلى، كطاعة حتمية تجاه من يمارس السلطة ما دام ملتزماً بشريعة القرآن، إنها بناء استثنائي في تاريخ الأفكار السياسية، التي فيما عدا ذلك ليست في الإسلام وحده دينية لأنها موجهة إلى شخصية جمعية: الأمة، التي تبدأ منها السلطة السياسية بالتناظر مع الطاعة المفروضة ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [سورة النساء 59ـ62].

إن التردد عند تعيين الأبطال الحقيقيين للرسالة «الذين يقومون على الأمر بين المؤمنين» يظهر رفض منح صلاحية مستقلة لمسألة السلطة السياسية، عملياً سرعان ماتم النظر إلى هذه الاستقلالية السياسية بازدراء وألحقت بمجموعة مصطلحات الملك والملك ولم تنته الصعوبات حتى يومنا هذا كما تظهر النقاشات القائمة للوصول إلى صيغة لتطبيق الشورى أو مجلس من ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، في إشارة إلى المؤمنين [سورة الشورى، 36ـ38] وإلى الترتيب السياسي الحالي. كان ومازال واضحاً واجب معارضة المؤمن للسلطة المتناقضة مع المعتقد الديني؛ كان ومازال مشوشاً التفكير بالجوانب التي على البنية البديلة أن تضطلع بها.

إن الحل الذي ساهم به الإمام الخميني لهذا المأزق يدخل في إطار ما يمكننا اعتباره جهداً إبداعياً على أرضية التقليد، فهذا يلهم إيماناً لاحدود له بعظمة الله وباعتباره مصدر كل معرفة. لقد صرّح في أول أقواله المأثورة قائلاً «الله نور وكل ما عداه ظلمة. الكون تجلّي الله، انعكاس لقدرته الكلية، بحيث أن المعرفة البشرية تحتمل رؤيتها للطبيعة في إطار كلية الفهم للدين الحنيف، وبالتالي فإنّ عبادة الله يجب أن تقوم على المعرفة، التي يعتبر القرآن هدفها بامتياز (بحر القداسة) الذي على المؤمن أن يقيم معه ارتباطاً لا انفكاك منه، وبالتالي فإن مفهوم وجود الله مركزي، لأنه يؤكد على مسؤولية الجميع أمامه

ـ الكون هو حضور (وجود) الله، فلاترتكبوا المعاصي في حضرته»، ويخضع جميع أعمال الإنسان لواجب أساسي هو تنفيذ أوامر الله «كلنا لله وكلنا يجب أن نكون في خدمته».

إن الإصرار على التوجه إلى الجميع يظهر أمراً ذا أولوية في الأهمية: إن الإسلام دين المؤمنين، لكنهم ليسوا وحدهم الهدف من رسالته والمتوجب عليهم تنفيذ أوامره. وينبه الإمام قائلاً: «لقد جاء الإسلام للبشرية جمعاء وليس للمسلمين أو الإيرانيين وحدهم».

وهكذا فإن التقليد (السنة) يتعزز ويطرح على كافة جوانب الحياة الإنسانية، إن الإسلام يملك إجابات عن كل شيء، لذلك فهو قادرٌ ليس فقط على تحديد خلاص الإنسان، بل أيضاً أن يحدد شكلاً من الحضارة هو فوق كل الأشكال الأخرى، غربية كانت أو شيوعية.. يقترح الإمام الخميني قائلاً: «لو صار كل شيء إسلامياً لأصبح المجتمع بالنتيجة منيعاً على الفساد». بالضبط فإن هذا التفوّق هو الذي يستبعد كل إغواء العودة إلى الماضي من حيث أشكال الحياة والمعرفة.

يدخل التجديد هنا متناسقاً مع منظومة الإمام الخميني البرهانية، فالمجتمع الإسلامي يجب ألّا يكون ارتدادياً، بل على العكس تماماً لأن «الإسلام يراهن على إصلاح المجتمع» ويرفض الطروحات المحافظة والرجعية لأنه أعلى صيغ التقدم. إن الأمر لايتعلق بالعودة إلى الصحراء وإلى الحياة القبائلية، كما يمكن أن تشير بعض الطوباويات الإسلامية الأصولية، بل يتعلّق بتنقية المجتمع المعاصر من عناصر الفساد أو العناصر المعادية للإسلام، بدمج وظيفته في قالب القيم والمعتقدات وأشكال الإيمان الحقيقي ذاتها. أما عدا ذلك فإن «كل جوانب الحضارة والتحديث مسموح بها في الإسلام، باستثناء ما يفسد العريكة ويهدم الفضيلة». وينتهي الإمام الخميني إلى خلاصة مفادها: «إن بلداً يطبّق قواعد الإسلام سيصبح بكل تأكيد من أكثر البلدان تقدماً».

ويصبح التسامح مع التجديد ضرورة حين يتطرق إلى الموضوع الأساسي، الذي هو موضوع السلطة السياسية. كيف يمكن ضمان (حكومة السيادة المقدسة)؟ مبدئياً بالاضطلاع بالسياسة دون تحفظ وبالقيام بانعطاف في العقلية الشيعية التقليدية التي كانت تميل إلى اعتبار الحكام أعداء الدين الحتميين، يهتف قائلاً: «والله إنّ الإسلام كلّه سياسة!»، ويضيف: «إن الدين الإسلامي سياسي في جميع جوانبه، بما في ذلك العبادة» من هنا كان لابد من القضاء على القطيعة التقليدية التي كانت قائمة بين الدولة والدين وبلغت أوجها خلال حكم رضا شاه.

إن الحل يكون في تأسيس شكل للحكومة إسلامي حصراً، لايقتصر دور رجال الدين فيه على الاحتجاج أو التمرّد على الحكومة الدكتاتورية، بل أن يملكوا في أيديهم الوسائل الرئيسية لعملية التأقلم مع القرارات السياسية. إن الجدة في ولاية الفقيه، حكومة القضاة المسلمين لاتقوم على إلغاء المؤسسات والطرق المميزة للديمقراطية التمثيلية بل على إلحاقها بها، شاقةً بذلك مجرى للتوتر بين السياسي والديني، راح يأخذ شكله بعد اختفاء الزعيم الكراماتي (الكريزماتي) الأول، ولي الأمر، الإمام الخميني. ومع ذلك يبقى الانسجام بين دوائر السلطة الثلاث، المميزة للنظام الإسلامي مضموناً تماماً. إن الوضع الاستثنائي والحذر من كل حكومة غير إسلامية، تضمن الدائرتين الأولى والثانية من خلال اللجوء إلى الشورى بتركيبة مجلس الثورة الدينية، دعامة قيادة المرشد والثالثة هي إعادة بناء السلطة في المجال الخاص والعائلي بضبط وضعية المرأة، بعد عدّة عقود من الاستغراب (أتباع النمط الغربي) بتطبيق قواعد الأخلاق والثياب، فالإسلام يعتبر النساء ـ يوضّح الإمام الخميني ـ كائنات إنسانية ويضمن حريتهن، بما فيها السياسية ويقتصر على «حمايتهن من الرذائل التي تهددهن» وتنفيذ الأمر القرآني المتعلّق بالحجاب.

مرةً أخرى تتشابك التقاليد مع التجديد في فكر الإمام الخميني، إن إعادة تحديد دور المرأة في المجتمع الإيراني يقدم كتجسيد لأنثوية إسلامية حصراً،

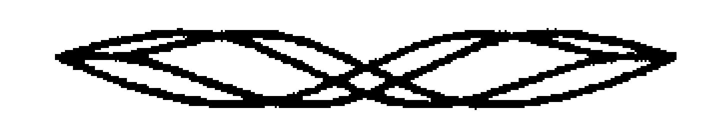
وهنا نجد أن الجسور ليست مقطوعة، إن تحقيق ولاية الفقهاء غير ممكنة إلا بالتعبئة العامة، مع الشعب كبطل مقابل دكتاتورية الشاه المستغربة. يرتكز الخطاب الديني على تقليد معارضة الشيعة لحكم الطغاة، لكنه يتواصل أيضاً مع الطروحات الخاصة لقومية شعبية معادية للإمبريالية «وهو أمرٌ في غاية الانسجام نظراً لأن الولايات المتحدة الأمريكية حامية الشاه العظمى وبناء نموذج استغراب العادات الضار» منطقياً يرفض الإمام الخميني القومية، المناقضة لوحدة المسلمين، لكنه يسند أطروحة إلى خاصية الأمة الإسلامية وإلى نضال الشعوب المضطهدة ضد الإمبريالية. التوجه بما يتطور داخل إيران ضد الدكتاتورية نحو السياسة الخارجية، كما يوضح سامي زبيدة بحسب الخط الذي وضعه لنفسه في محاضراته في النجف عام 1969 والتي جمعت فيما بعد في الكتاب الذي يحمل بالضبط عنوان (الحكومة الإسلامية) يجب أن يكون شعار القائد الديني: (أيقظوا الشعوب).

كانت الحركات الإصلاحية في التاريخ تخلو من السلطة في أساسها، فجميعها بدأت بالتبشير ونشر الوعي بين الشعب. تتنامى الحركة عندئذ اضطراداً في مواجهة القمع السائد. تشد أطر الحركة انتباه الشعب إلى القمع وتجعله يثور على خطر الخضوع لحكومة الطغاة، وعندئذٍ يتحول الشعب إلى قوة فعالة تجرف كل العوائق في طريقها. حين يستيقظ الشعب من غفلته فإنه سيدمّر عرض الطاغية وعندئذٍ ستسود الاستقامة والفضيلة.

يدعو الإمام الخميني، من منظور تحليل الحركات الاجتماعية، أتباعه للإنتظام في جماعات صغيرة نشطة بالمعنى الذي يقترحه سرج موسكوفيتشي والتي تهدف إلى القضاء على استكانة الإيرانيين لدكتاتورية الشاه، كمقدمة لإطلاق العنان للتمرّد على العرش.

إن حداثة التركيز السياسي الديني للإمام الخميني قد أدركت وسائل انتشارها: أدوات الرمزية، أشرطة التسجيل التي تسمح بوصول الخطب المسجلة للإمام في المنفى إلى جميع أصقاع إيران. إن النجاح الأخير للعملية

باعتبارها دائماً حركة اجتماعية سياسية، يمكن أن يفسر على ضوء التركيز على تعبئة الوسائل التي حددها مكارثي وزالد، بدءاً من المجموعات المتشكلة والمناهضة لدكتاتورية الشاه، الدينية منها (كتلك التي انبثقت حول شعارات الإمام المنفي) أو العلمانية (كتلك التي خرجت من الحركة القومية المهزومة عام 1953) ومن استياء سكان المدن بعد مرحلةٍ من النمو الاقتصادي قامت به أقلية فاسدة، أصبحت وسائل التمرّد السلمي ضد محمد رضا جاهزة، ولم يكن هناك من مشكلة للتنسيق بين المشروعين الديمقراطي والسلطة الدينية للوصول إلى التعبئة النهائية لتغيير النظام، مع فارق أن الرسملة الأخيرة للمسيرة تنطبق على الثانية حصراً.



الفهرس

مقدمة 5

الفصل الأول:

الإسلام والديمقراطية.. إشكالية العلاقة

- الإسلام ومسار الديمقراطية في الدول الإسلامية
  جان فرانسوا بايار 11
- هل الديمقراطية حكر على الغرب؟
  فرنر كلاوس روف 20
- الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي
  رضوان السيد 32
- الأصولية الإسلامية والإرهاب
  أحمد موصللي 49
- الإسلاميون والديمقراطية.. قراءة في استراتيجية التصالح
  طلال عتريسي 67
- الديمقراطية والمتغيرات الدولية
  ماجد شدود 84

الفصل الثاني:

التجربة الإسلامية في إيران بعد عشرين عاماً من الثورة..

رؤية من الداخل

- آلية المشاركة الشعبية في النظام السياسي في إيران
  نجفقلي حبيبي 99

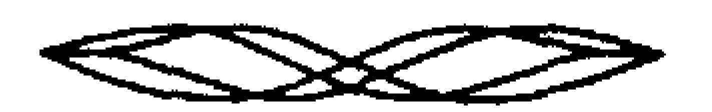
- الحرية في رؤية الفلسفة السياسية للإمام الخميني(ره)
حميد حيدري 115
- إشكالية العلاقة بين الديمقراطية والنظام الإسلامي
هادي خسرو شاهي 135

الفصل الثالث:

التجربة الإسلامية في إيران بعد عشرين عاماً من الثورة..

رؤية من الخارج

- موقع التجربة الإيرانية في الفكر السياسي الإسلامي
جودت سعيد 149
- الديمقراطية في إيران.. انتصار خاتمي
فريبا عادل خواه 170
- خطاب الحرية.. ختام وسؤال التجديد
رضوان جودت زيادة 175
- تحولات جديدة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية
اندرياس ريك 182
- حقوق الشعب في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية
جورج جبور 189
- إيران والفكر السياسي الإسلامي
غير نورت روتر 208
- الثورة الإيرانية.. تحدي الحداثة
أنطونيو الورثا 215



الإسلام والفكر السياسي

الديمقراطية ـ الغرب ـ إيران

يمثل هذا الكتاب الأوراق المقدمة إلى مؤتمر (الفكر السياسي الإسلامي)، وقد ركزت البحوث على محورين: الأول **علاقة الإسلام بالديمقراطية**، ويُثار في ضوء هذه الإشكالية العديد من الأسئلة المعرفية والأيديولوجية سواءً لدى من ينفي قدرة الإسلام كدينٍ على الانسجام مع الديمقراطية أو من يماهي بين الشورى والديمقراطية ويعتبرهما بمثابة مصطلحين أطلقا ليدلا على مسمّىً واحد.

أما المحور الثاني فقد ركز على **التجربة الإسلامية في إيران**، وشارك فيه باحثون من إيران ليعبروا عن رؤيتهم إلى هذه الثورة، بعد عقدين على قيامها.

إن هذه الأوراق تعبر عن آراء ووجهات نظر مختلفة، وتعكس مدى ضرورة القيام بالمزيد من هذه المؤتمرات والندوات لإلقاء الضوء بصورة أكثر دقة وموضوعية على الإشكاليات المطروحة بعيداً عن أضواء الإعلام وصوره النمطية المؤسفة، وتعكس هذه الدراسات أيضاً اختلاف وجهات النظر والرؤى مما يؤكد على ضرورة إجراء المزيد من الحوار المؤمن بضرورة الاختلاف مع الآخر الذي يزيد الموضوع ثراءً وقيمة.

المركز الثقافي العربي

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان

ص.ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب